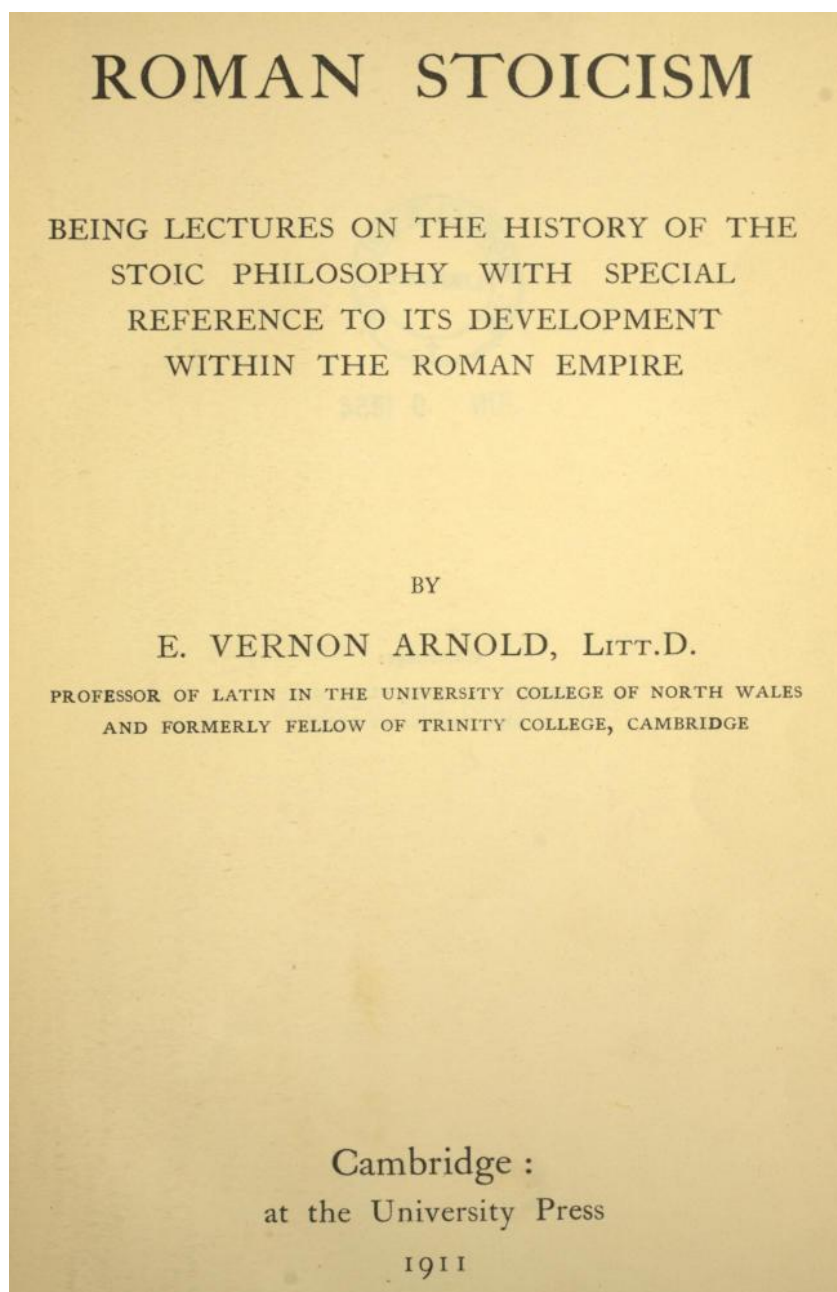


Римский стоицизм, лекции по истории стоической философии с особым вниманием к ее развитию в Римской империи

Эдвард Вернон Арнольд



Электронная книга проекта "Проект Гутенберг" "Римский стоицизм".

Эта электронная книга может быть использована любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать, дарить или повторно использовать ее на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге или на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: Римский стоицизм

Автор: Edward Vernon Arnold

Дата выхода: 7 февраля 2021 [eBook #64488]

Последнее обновление: 18 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Тим Линделл и группа онлайн-распределенной корректуры на сайте <https://www.pgdp.net> (Этот файл был создан на основе изображений, щедро предоставленных The Internet Archive/Canadian Libraries)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK РИМСКИЙ СТОИЦИЗМ ***

РИМСКИЙ СТОИЦИЗМ

ИЗДАТЕЛЬСТВО КЕМБРИДЖСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Лондон: FETTER LANE, E.C.

С. Ф. КЛЭЙ, менеджер



Эдинбург: 100, PRINCES STREET

Берлин: A. ASHER AND CO.

Лейпциг: Ф. А. БРОКГАУЗ

Нью-Йорк: G. P. PUTNAM'S SONS

Бомбей и Калькутта: MACMILLAN AND CO., Ltd

Все права защищены

РОМАНСКИЙ СТОИЦИЗМ

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ СТОИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ С ОСОБЫМ ВНИМАНИЕМ К ЕЕ
РАЗВИТИЮ В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Э. ВЕРНОН АРНОЛЬД, Litt.D.

ПРОФЕССОР ЛАТИНСКОГО ЯЗЫКА В УНИВЕРСИТЕТСКОМ КОЛЛЕДЖЕ СЕВЕРНОГО УЭЛЬСА
И БЫВШИЙ ЧЛЕН ТРИНИТИ-КОЛЛЕДЖА, КЕМБРИДЖ

Кембридж:

в университетской типографии

1911

Кембридж:

НАПЕЧАТАНО ДЖОНОМ КЛЭЕМ, М.А.

В УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ.

ГЕНРИКО ДЖАКСОН, Litt.D.

DILECTISSIMO PRAECEPTORI

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга является результатом курса лекций, прочитанных мною в течение нескольких лет студентам-отличникам, изучающим латынь в соответствии с правилами Уэльского университета. Поэтому в первую очередь она предназначена для помощи студентам, изучающим классические дисциплины; но, возможно, в своем нынешнем виде она заинтересует несколько более широкий круг читателей.

На момент начала работы над книгой лучшее систематическое изложение стоической философии, доступное английскому читателю, можно было найти в книге профессора Э. Целлера *"Стоики, эпикурейцы и скептики"*, переведенной О. Дж. Райхелем (Longmans, 1892). Эта работа, восхитительная в деталях, тем не менее, несколько неадекватна предмету, который показался ее ученому автору простым продолжением гораздо более важных философских систем Платона и Аристотеля. После его первого появления многие квалифицированные авторы были склонны присвоить стоицизму более высокий ранг, среди которых Л. Штайн, А. Шмекель и Ганс фон Арним в немецкоязычных странах и А. К. Пирсон, Г. Х. Рендалл и Р. Д. Хикс в нашей стране, пожалуй, наиболее заметны.

Взгляды, изложенные в этой книге, в целом соответствуют взглядам названных авторов. Коротко выражаясь, она рассматривает стоицизм как мост между древней и современной философской мыслью; эту позицию, похоже, принимает У. Л. Дэвидсон, пишущий от имени студентов современной философии. Мистер Хикс и мистер Дэвидсон недавно опубликовали работы, посвященные стоической философии в целом; но поскольку ни одна из них не охватывает в полной мере почву, намеченную для этой книги, я полагаю, что найдется место для дальнейшего изложения предмета.

Мои обязательства перед названными авторами и многими другими велики, и их объем обычно указывается в указателе. Более близкий долг я имею перед г-ном А. К. Пирсоном и профессором Альфредом Калдекоттом, которые безвозмездно давали мне свои знания и советы в течение всего периода подготовки этой книги.

Появление книги Х. фон Арнима "Stoicorum veterum fragmenta" сделало доступным для меня массу материала из греческих источников, и (я надеюсь) сделало эту книгу менее несовершенной со стороны греческого языка, чем она могла бы быть в противном случае. Для цитат в примечаниях из греческих и менее известных латинских авторов я обычно даю ссылки на сборники фон Арнима, которые, несомненно, будут более доступны для большинства моих читателей, чем оригинальные авторы. Эти ссылки включают в себя ссылки на фрагменты Зенона и Клеанфа, за которые фон Арним в основном обязан более ранней работе Пирсона.

Столь общее рассмотрение предмета, как здесь представлено, обязательно должно оставлять место для исправлений и дополнений в различных его отраслях, и я верю, что указываю молодым студентам на поле, на котором еще можно собрать богатый урожай. Для таких студентов прилагаемая библиография, хотя и обязательно неполная, может оказаться полезной в качестве введения в значительную литературу, которая им доступна.

Заключительная глава обращена не столько к студентам-классикам, как таковым, сколько к тем, кто интересуется проблемой происхождения христианства; дальнейшие проблемы влияния стоицизма на современную литературу и философию, хотя они и были изначально включены в мою программу, я не рискнул рассматривать. Но я надеюсь, что, по крайней мере, мне удалось показать, что интерес классических исследований, даже в том, что касается эллинистической философии, не лежит целиком в прошлом.

Я искренне благодарен Совету Университетского колледжа Северного Уэльса за то, что он оказал мне особую помощь в выполнении моих обязанностей в колледже в течение весеннего семестра 1910 года, чтобы я мог уделить больше времени этой книге; синдикату издательства Кембриджского университета за ее публикацию; а также мистеру Клею и его специалистам за великолепное исполнение типографских работ.

Е. ВЕРНОН АРНОЛЬД

25 января 1911 г.

ИСПРАВЛЕНИЕ И ПРИМЕЧАНИЕ

В тексте ударения в греческих словах должны быть исправлены следующим образом:

Р. 117, l. 10, χρῆσι αἰ. С. 239, л. 6, μέρων. С. 423, л. 16, ἀγάπη.

(Примечание транскриптора: они были исправлены.)

Для цитат из греческих писателей, приведенных в примечаниях, более точные ссылки обычно можно найти в названных разделах "*Stoicorum veterum fragmenta*" фон Арнима. Кроме того, необходимо внести следующие дополнения или исправления:

[P. 105](#), n. 44; Clem. *Strom.* ii 21, 129. [P. 133](#), n. 38; Nem. *nat. hom.* vi 13. [P. 142](#), n. 86; Sext. *math.* vii 184. [P. 158](#), n. 17; Simp. *Arist. cat.* p. 269, 14 K; Cens. fr. 1, 1. [P. 159](#), n. 20; Simp. *Arist. cat.* p. 350, 16 K. [P. 160](#), n. 30; для τόνοc теперь читается слово λόγoc, что делает цитату неприменимой. [P. 161](#), n. 133; добавить слова τοὺς ἐν ἑαυτοῦ λόγους. Ссылка на Симпл. *Arist. cat.* p. 306, 23 K. [P. 164](#), n. 45; Simp. *Arist. cat.* p. 66, 32 K; n. 47, ib. p. 165, 32 K. [P. 166](#), n. 60; ib. p. 269, 14 K. [P. 168](#), n. 75; ib. p. 165, 32 K. [P. 173](#), n. 110; Galen *const. art. med.* p. 253 K; n. 111, *meth. med.* i 2 p. 16 K. [P. 185](#), n. 79; для ἀπό читать ὑπό. [P. 187](#), n. 86; Sext. *math.* viii 271. [P. 193](#), n. 130; Nemes. *nat. hom.* xxxviii 95. [P. 196](#), n. 145; Galen *de temp.* p. 617 K. [P. 222](#), n. 33; Corn. *N. D.* ii. [P. 224](#), n. 47; Sext. *math.* vii 93. [P. 251](#), n. 76; Galen *plac. Hipp. et Plat.* p. 242 K. [P. 255](#), n. 86; для μῦμα читается μίμνα. [P. 264](#), n. 139; к цитате из Comm. в *Luc.* ix 6 добавить "et esse sic immortales ut non moriantur sed resolvantur". [P. 298](#), n. 184; Alex. Aph. *de fato* 28, p. 199, 18 B.

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛАВА.	PAGE
I. Мировые религии	1
II. Гераклит и Сократ	29
III. Академия и крыльцо	53
IV. Проповедь стоицизма	78
V. Стоическая секта в Риме	99
VI. О разуме и речи	128
VII. Основания физики	155
VIII. Вселенная	175
IX. Высшие проблемы	198
X. Религия	216
XI. Царство души	238
XII. Закон для человечества	273
XIII. Ежедневные обязанности	301
XIV. Грех и слабость	330
XV. Советы по совершенствованию	357
XVI. Стоицизм в римской истории и литературе	380
XVII. Стоическое направление в христианстве	408
Библиография:	
I. Древние писатели и философы	437
II. Современные писатели	445
Общий указатель	451

ГЛАВА I. МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ.

Римская литература.

1. Настоящая работа посвящена теме, представляющей огромный интерес в литературе, связанной с историей Римского государства и изложенной отчасти на эллинистическом греческом, отчасти на латыни. В поколениях, предшествовавших нашему, классическое исследование в значительной степени обращалось к форме, а не к материи, к выражению, а не к содержанию. Сегодня оно начинает приобретать более широкую перспективу. Мы учимся смотреть на литературу как на раскрытие человеческого разума на различных этапах его развития и как на ключ к истинному смыслу истории. Литература Греции не перестает привлекать нас своей оригинальностью, очарованием и разнообразием; но новый интерес может найти свое полное удовлетворение в римской литературе; ведь из всех древних народов римляне достигли большего, и их достижения оказались самыми прочными. Именно римлянин соединил концы света своими дорогами и мостами, влил в переполненные города неизменные запасы кукурузы и многолетние потоки чистой воды, очистил сельскую местность от разбойников, превратил врагов в соседей, создал идеалы братства, под которыми народы объединялись общими законами и неограниченными брачными отношениями, и так сформировал новую религию, что если она и разрушила империю, то все же стала матерью многих народов. Мы - наследники римской цивилизации; и если мы значительно превзошли ее в научных знаниях и материальном изобилии, то мы не столь уверены, что обладаем лучшим душевным равновесием или более полной социальной гармонией. В этом направлении проблемы римской жизни - это проблемы западной жизни сегодняшнего дня; и методы, с помощью которых к ним подходили в римском мире, заслуживают того, чтобы мы изучали их больше, чем когда-либо. Такое исследование, если оно должно быть в каком-то истинном смысле историческим, должно прорваться через условности, в соответствии с которыми Древняя Греция и Рим рассматриваются как отдельный мир; оно должно искать свою отправную точку в далеком прошлом и считать главным то, что принесет плоды в последующие века.

Верования римлян.

2. Великие достижения рождаются из твердых убеждений; и римские государственные деятели, юристы, солдаты и инженеры не учились "презирать удовольствия и жить трудовыми днями" без какого-то сильного импульса изнутри. Эти внутренние убеждения не везде выходят на поверхность в латинской литературе, с которой мы наиболее хорошо знакомы. Римский оратор или поэт обычно довольствуется выражением общепринятых взглядов на религию и мораль, а свои истинные мысли скрывает в духе сдержанности и почти стыда. Однако то тут, то там внимательный читатель уловит акцент искренности, то в менее сдержанных разговорах низших классов, то в полетах поэтического воображения, то в наставлениях, предназначенных для молодежи. Таким образом, мы узнаем, что римляне последнего века республики и первого века принципата были глубоко озабочены не столько вопросами, связанными с безопасностью их империи или справедливостью их формы

правления, сколько проблемами, в которых заинтересовано все человечество. Что такое истина и как ее можно установить? Что представляет собой эта вселенная, в которой мы живем, кем и как она была создана? Что представляют собой существа, называемые богами, и занимаются ли они делами людей? Какова природа человека, его долг и судьба? Все это римляне называли проблемами философии и охотно искали для них конкретные и практические решения[1]. Такие решения, воплощенные в теоретических системах, мы по-прежнему называем "философиями"; но когда такие системы развиваются в практической форме и требуют повиновения больших масс людей, они становятся религиями. Стоицизм - это в первую очередь философия, и среди множества ее конкурентов именно та, которая наиболее успешно апеллировала к суждениям людей, игравших ведущую роль в римском мире; но по мере того как ее признание становится все более всеобщим, она начинает приобретать все черты религии. Вся латинская литература густо усеяна ссылками на стоицизм и системы, которые были его соперниками, и тем самым свидетельствует о широком интересе, который они вызывали.

Происхождение философии.

3. Римляне учились философии у греческих учителей, и они не были свободны от чувства стыда за то, что сидели у ног детей покоренной расы. Но они признали свои обязательства в великодушном духе; и в римской литературе возникло впечатление, которое до сих пор широко распространено, что Греция была местом рождения философии, и что ее триумфы должны быть поставлены в заслугу эллинской культуре. Но для самих эллинов философия в равной степени представлялась чужеродной модой, посягающей на их национальные верования и опасной для их устоявшейся морали; а среди ее учителей многие из самых выдающихся были иммигрантами из Малой Азии. Таким образом, сама Греция предстает лишь как место остановки в движении философии, а нас все больше и больше уносит на Восток, когда мы пытаемся обнаружить ее истоки. Однако к тому времени, о котором мы говорим, она распространилась и на крайнем Западе. Волхвы, - говорит Аристотель, - научили персов философии; халдеи научили ей вавилонян и ассирийцев; гимнософисты - индийцев; друиды и семнотеи - галлов и кельтов[2]. Это было всемирное возбуждение человеческого интеллекта, и мы должны попытаться более полно раскрыть его смысл.

Национальные и мировые религии.

4. Философия, в том смысле, в каком ее использует Аристотель, - это общее название для великого изменения в интеллектуальном отношении человека к окружающей среде, соответствующего определенной эпохе в истории цивилизации. До философии появился национализм, привычка мыслить в соответствии с кланом и расой; национализм сохранился для нас в многочисленных национальных религиях, в которых каждый народ почитает божество, живущее в его границах и идущее на битву с его армиями. Философия одновременно и шире в своих перспективах, и интимнее в своей привлекательности. Она разрушает расовые барьеры и включает в свой обзор весь мир, но, с другой стороны, она оправдывает человека в утверждении его собственных мыслей и выборе собственного образа жизни. Таким образом, в каждой конкретной стране философия предстает как разрушительная сила; она подрывает корни патриотизма и благочестия, бросает вызов в равной степени власти короля и священника. Но везде, в свою очередь, философия, по мере того как она завоевывает почву, начинает строить новый патриотизм и новое благочестие, и постепенно обретает конкретную форму новой религии. Для нас, заглядывающих в прошлое, путь философии отмечен целым рядом религий, в которых одинаково заметны нотки мировоззрения, благоговения перед разумом и чувства человеческой симпатии. Эпоха философии - это эпоха мировых религий. Она относится к тому тысячелетию, когда от Китая

до Ирландии люди доброй воли и смелого духа осознали, что все они смотрят на одно небо, дышат одним воздухом и путешествуют по одному всеохватывающему морю; когда они мечтали, что вскоре все люди должны объединиться в одно королевство, говорить на одном языке и подчиняться одному неизменному закону разума.

Распространение мировых религий.

5. Общая важность и направление этого движения будут лучше всего видны, если мы выберем для рассмотрения некоторые из мировых религий, в которых оно время от времени воплощалось. Аристотель уже обратил наше внимание на "философию" халдеев, персов и индийцев; среди этих последних буддизм, по крайней мере, был движением, которое потряхнуло ограничения расы и класса. К ним он добавил друидов, которых мы вполне можем иметь в виду хотя бы потому, что они являются представителями Западной Европы. Стоицизм лучше всего представляет роль, которую сыграл греко-римский мир, а иудаизм и христианство рассматриваются как силы, с которыми стоицизм в ходе своей истории вступил в тесный контакт. Греки мало осознавали, что их несет столь могучий поток. Считая себя изолированными и возвышенными, единственными пионерами цивилизации в "варварском" мире, верования соседних народов казались им недоступными для понимания. Они придерживались этого предрассудка, несмотря на протесты своих собственных ученых[3]; римляне унаследовали его от них; и хотя Европа Средневековья и современности исповедует восточную веру, ее религиозный обзор все еще ограничен, а ее критическая сила ослаблена тем же предположением о высшей мудрости. Однако наши сведения шире, чем у древнего мира, и наши симпатии начинают пробуждаться; таким образом, мы имеем возможность проследить в общих чертах историю этих семи религий. В этой работе мы будем использовать, насколько это возможно, классические авторитеты, дополняя их (там, где не хватает) из других источников.

Халдаизм.

6. Древнейшая из этих философских или религиозных систем - халдейская, как римляне называли пастушеский, звездочетный народ[4], предположительно идентичный народу, который примерно в 2800 году до н. э.[5] составил карту созвездий, как мы их знаем сейчас, проследил орбиты планет[6] и предсказал их будущее движение. Эта работа была выполнена не совсем в духе современной науки; ее стимулировала вера в то, что на небе можно увидеть письменное послание человечеству. Но суть этого послания, фрагменты которого, возможно, запечатлены в названиях созвездий, не была сохранена римлянами ни в какой традиции. По-видимому, сохранились два принципа: неумолимая связь между причиной и следствием, называемая "судьбой"[7], и взаимозависимость событий на небе и на земле[8]. Отсюда возникла надежда на пророческое предвидение будущего; и народ Вавилона под влиянием халдеев, как говорят, провел четыреста семьдесят лет в сборе наблюдений за историей мальчиков, родившихся при определенных сочетаниях небесных тел[9]. Нам неизвестны результаты этих наблюдений, но, несомненно, они положили начало профессии астрологов, чьим ремеслом было наблюдать за положением солнца, луны и звезд в момент рождения человека или в другой критический час, и на основании этого делать выводы о его будущем характере или карьере. Эти странники, которых римляне называли "халдеями" или "математиками", распространились по всей Европе и основали прибыльное ремесло на страхах и амбициях людей. Философы изучали их методы и не всегда полностью отрицали их действенность[10]. В обществе астролог - обычная фигура[11]; он проникал в покои принцев[12], и к нему регулярно обращались заговорщики. Драматическая сцена в романе Вальтера Скотта "Обрученные" по своему характеру относится как к римским временам, так и к Средним векам. Римская литература полна аллюзий на гороскоп[13]. Но как бы мы ни

относили эти практики к мошенничеству или самообману, есть все основания полагать, что они представляют собой лишь болезненный отросток системы, которая в более ранние времена имела гораздо более широкое распространение.

Персизм.

7. Популярное выражение "магия" до сих пор напоминает нам о системе, выразителями которой были персидские волхвы, и о которой римляне имели представление, в значительной степени подтвержденное другими источниками. Эту систему мы будем называть "персизмом", чтобы освободиться от популярных ассоциаций, все еще связанных с такими терминами, как магизм, парсизм и т.д.; под "персизмом" мы будем понимать учение Заратустры (латинское Zoroastres), как оно повлияло на греческий и латинский мир. Персизм уходит корнями в более древний национализм, поскольку его божество - это тот, кто встает на сторону своего верующего и приносит ему победу в войне; но с другой стороны, он перерастает в мировую религию, поскольку то, что начинается как конфликт между расами, постепенно превращается в борьбу между добром и злом. Она также основана на халдейской системе, поскольку в ней небеса рассматриваются как объект человеческого почитания, а солнце, луна и планеты - как символы человеческой судьбы; но и здесь мировоззрение меняется, поскольку вместо безличных и неумолимых сил мы видим компанию небесных существ, тесно вовлеченных в дела людей и участвующих в яростной борьбе за победу лучшей стороны. Значение персизма и его огромное влияние на греко-римский мир до сих пор так мало осознаны, что здесь необходимо рассмотреть эту тему с некоторой полнотой.

Заратустра.

8. Греки и римляне относят учения Заратустры к незапамятной древности[14]; с другой стороны, прямая персидская традиция (существующая в письменной форме примерно с 800 года н.э.) относит их к дате за 258 лет до эпохи вторжения Александра в Персию[15]. Лучшие современные авторитеты склоняются к персидской точке зрения, таким образом, давая Заратустре дату около 600 года до н. э. и делая его примерно современником Будды и Конфуция[16]. С другой стороны, соображения, частично связанные с общей историей религии, частично с лингвистическим и метрическим характером тех фрагментов писаний Заратустры, которые еще сохранились, указывают на более раннюю дату, чем эта, на многие сотни лет[17]. Заратустра принадлежал к племени волхвов, которые придерживались религиозных практик, о характере которых можно судить только по тем из них, которые сохранились после реформ пророка[18]; по своему общему характеру они не могли сильно отличаться от тех, что записаны в Ригведе. В разгар этой системы Заратустра выступил в качестве реформатора. Он был глубоко сведущ в доктринах халдеев[19] и ревностно изучал астрономию[20]. В период уединенного созерцания в пустыне[21] ему было открыто, что великое и мудрое существо по имени Ахура Мазда является создателем и правителем неба и земли[22]. Ему служат Ангелы, которые оказывают ему услуги; в то время как дух Зла и его помощники непрерывно работают, чтобы противостоять его целям. Ахура - свет, его враг - тьма[23]. Борьба между ними - это борьба между добром и злом, и в ней каждый человек должен принять ту или иную сторону. Его душа переживает то, что люди называют смертью, и получит вечную награду в соответствии со своими делами. Покинув бренное тело, душа пройдет по Судному мосту и там будет повернута направо или налево; если она была добродетельна, то попадет в Рай, если же порочна - в Дом Лжи. Вооружившись этим учением, Заратустра приходит ко двору царя Виштаспы и обращает в свою веру его и его двор. Монарх, в свою очередь, отправляется обращать неверующий мир мечом, и начинается Религиозная война.

Распространение персизма.

9. Мы не можем проследить всю долгую историю Религиозной войны, но в конце концов мы обнаруживаем, что она объединила великое царство Персии, и ее воинственное рвение направлено на установление по всему миру поклонения "Богу небес" и уничтожение всех изображений, будь то в форме людей или зверей, как позорящих божественную природу. В шестом веке до нашей эры Вавилон противостоял религии на востоке, а Лидия - на западе; оба они пали перед Киром Великим. Падение Вавилона освободило иудеев, которые приняли царское поручение основать Религию в Иерусалиме[24] и (позднее) в Египте[25]; с другой стороны, падение Лидии подвергло эллинов, народ, преданный идолопоклонству, ярости разрушителей образов[26]. Битвы при Марафоне и Саламине остановили воинственное продвижение персизма, а победы Александра подавили его внешнее соблюдение, уничтожили его литературу и жречество. Но в этот период явной депрессии некоторые из его доктрин получили еще более широкое признание, чем прежде.

Персизм вторгается в Грецию.

10. Уход персов из Европы стал сигналом для вспышки энтузиазма в Греции по отношению к старым богам и их поклонению с помощью изображений. И все же, как бы ни казалось неблагоприятным время, в Элладе быстро развивались монотеистические настроения, которые мы более подробно рассмотрим в следующей главе[27]. Даже Геродот, пишущий как справедливый историк, уже не считает персов нечестивцами, но понимает, что они руководствуются убеждениями[28]. Сократ открыто защищал все основные статьи религии, к ужасу националистов вроде Аристофана, который небезосновательно обвинял его в развращении верности афинской молодежи институтам родного города. Ксенофонт, самый близкий из его учеников, перевел это предубеждение в действие и присоединился к 10 000 греков в тщетной попытке восстановить мощь Персии: он даже без колебаний вступил в войну против своей родины. Для него Кир Персидский был большим героем, чем любой гомеровский воин или греческий мудрец; от Кира он почерпнул веру в бессмертие души, которая с этого времени является одним из главных предметов философских спекуляций.

Персизм приветствуется в Риме.

11. У римлян не было таких национальных мотивов, как у греков, чтобы испытывать антипатию к персизму. К доктрине монотеизма они, вероятно, были подготовлены своими этрусскими государями, а капитолийский храм Юпитера хранил перед их глазами символ этих настроений. Но в римский период персидский суверенитет отступил на дальние рубежи, и доктрины персизма дошли до Рима только через греческий язык и в греческой форме. Таким образом, доктрины о злом духе, войне между добром и злом и будущем наказании нечестивых дошли до римского уха лишь слабым эхом. С другой стороны, доктрины о божественном управлении миром и бессмертии души произвели глубокое впечатление; Цицерон в известном отрывке повторяет и усиливает рассказ Ксенофонта в его *"Киропедии"* о предсмертных словах Кира, который, несомненно, в некоторой степени окрашен воспоминаниями о смерти Сократа:

"У Ксенофонта мы читаем, что Кир старший на своем смертном одре говорил так: "Не думайте, мои дорогие дети, что, когда я покину вас, меня больше не будет. Пока я был с вами, вы никогда не видели моей души, но по моим поступкам понимали, что она обитает в этом моем теле. Так верьте же, что она по-прежнему будет существовать, даже если вы ничего не увидите. Великим людям не воздавались бы почести и после смерти, если бы их души не помогали нам сохранять память о них в свежести. Я никогда не мог убедить себя в том, что души живут, пока заключены в смертные тела, и умирают, когда выходят из них; и что душа

становится тусклой в тот момент, когда покидает это тусклое тело; я верю, что когда она освобождается от всякого контакта с телом и начинает существовать в чистоте и совершенстве, тогда она становится мудрой. Далее, когда каркас человечества распадается в смерти, мы ясно видим, куда устремляется каждая из его частей, ибо все они отправляются в те элементы, из которых возникли; одну только душу мы не видим ни пока она с нами, ни когда она уходит. Наконец, ничто так не напоминает смерть, как сон. Но души людей, когда они сами спят, яснее всего показывают свою божественную природу; ведь тогда, освободившись из своей темницы, они часто предвидят грядущие события. Из этого мы можем понять, какими будут их свойства, когда они полностью освободятся от оков тела. Если это так, то почитайте меня как бога; если же душе суждено погибнуть вместе с телом, то почитайте богов, которые охраняют и управляют всем этим прекрасным миром, и при этом храните память обо мне в верной и неизменной привязанности". Так говорил Кир на своем смертном ложе[29].

Многоликое божество.

12. Персидская доктрина "ангелов", по-видимому, была очень мало понята ни в Греции, ни в Риме, но, как мы увидим в ходе этой книги, она оказала глубокое влияние на ход религиозной истории. Ангелы" или добрые духи персизма, с одной стороны, тождественны самому Творцу, формам, в которых он проявляется перед людьми. Их имена - это абстракции: Добрый Ум, Лучший Разум, Желанное Царство, Святое Смирение, Спасение и Бессмертие[30]. С другой стороны, они постепенно приобретают для созерцающего их поклоняющегося вид отдельных личностей, обитающих, как и сам Творец, в атмосфере небесной Славы. Так система, которая в принципе является строго монотеистической, постепенно превращается в систему, в которой божество семикратно, как в следующем гимне из поздней части Авесты:

"Мы славим небесную Славу.

Могущественный, дарованный богом,

Хвалебный, животворящий,

Исцеляющая, укрепляющая, наблюдающая

Высоко над другими созданиями.

Слава, принадлежащая бессмертным духам,

Властителям, что действуют одним лишь взглядом,

Возвышенные, всемогущие,

Сильные слуги Всемудрого,

Которые живут вечно и творят справедливость.

У всех семи одна и та же Мысль,

У всех семи одно и то же Слово,

У всех семи одно и то же деяние.

Одна мысль, одно слово, одно дело, один Отец и Владыка.

Всемудрый, Творец[31]".

Из этих "ангелов" одному было суждено сыграть значительную роль в нескольких мировых религиях; а именно тому, которого персы называли "Лучшим Разумом", а греки знали как Мудрость (σοφία) или Слово (λόγος). То аспект Божества, то эманация от него, то снова различимая личность, эта фигура снова и снова предстает перед нашим взором.

Олицетворение абстракций с особой силой привлекало римлян, поскольку с самых ранних периодов своей истории они воздвигали храмы Вере (*fides*), Согласию (*concordia*) и другим обожествленным добродетелям; и его характер, возможно, лучше всего можно оценить, обратившись к олицетворению Света в христианской гимнологии, как древней, так и современной:

"Радуйся, радующийся Свет, Его чистой славой налитый

Кто есть бессмертный Отец, небесный, блаженный[32]!

'Веди, любезный Свет, среди обступающего мрака

Веди меня вперед[33]".

Святость элементов.

13. Среди вспомогательных, но все же важных доктрин персизма - доктрина о святости четырех элементов. Земля, воздух, огонь и вода одинаково святы. Поэтому умерших нельзя хоронить, так как это оскверняет землю; нельзя сжигать, так как это оскверняет огонь[34]; нельзя бросать в воду никакие нечистоты. Такое уважение к элементам часто представлялось чужеземцам как поклонение им[35]. Между элементами они иногда проводили различие, считая землю и воду более сродни тьме и злему духу, а огонь и воздух - свету и доброму духу[36]. Элемент огня они почитали с особым благоговением, поэтому во все времена их называли огнепоклонниками[37]. Более внимательные наблюдатели всегда признавали их монотеистами, отличавшимися неким восторженным языком в описании божества, которое они отказывались изображать в какой-либо конкретной форме[38]. Они также ревностно следили за тем, чтобы их учение нашло свое выражение в здоровой социальной и политической жизни[39]. В воспитании молодежи они уделяли особое внимание тому, чтобы говорить правду[40].

Александр на Востоке.

14. "Гимнософисты преподавали философию жителям Индии[41]". Кто же эти учителя, о которых идет речь? Ответ, хотя и более поздний, можно найти в "Жизни Александра" Плутарха, где он описывает встречу Александра с некоторыми выдающимися гимнософистами, которые возбуждали оппозицию его правлению: "...

Александр захватил десять индийских философов, называемых гимнософистами[42], которые способствовали восстанию Саббаса и причинили много зла македонцам. Эти люди славились своими короткими, язвительными ответами, и Александр задал всем им сложные вопросы, сказав, что сначала предаст смерти того, кто ответит хуже всех, а затем остальных по порядку.

Первого спросили, кого он считает более многочисленным - живых или мертвых. Он ответил: "Живые, потому что мертвых нет".

Второго спросили: "Кто порождает самых крупных животных - морские или сухопутные?" Он ответил: "Суша, ибо море - лишь часть ее".

Третьего спросили: "Кто самый умный из зверей?" Он ответил: "Тот, которого человек еще не открыл".

Четвертого спросили, почему он заставил Саббаса бунтовать. Он ответил: "Потому что я хотел, чтобы он либо жил, либо умер с честью".

Пятого спросили, что, по его мнению, было первым - день или ночь. Он ответил: "День был первым, на один день". Увидев, что царь удивлен таким ответом, он добавил: "Невозможные вопросы требуют невозможных ответов".

Теперь Александр спросил шестого, как человек может сделать себя самым любимым. Тот ответил: "Быть очень могущественным и при этом не бояться своих подданных".

Из оставшихся трех человек первого спросили, как человек может стать богом. Он ответил: "Сделав то, что невозможно сделать человеку".

Следующего спросили, что сильнее - жизнь или смерть. Он ответил: "Жизнь, потому что она переносит такие ужасные страдания".

Последний, когда его спросили, как долго почетно жить человеку, ответил: "До тех пор, пока он считает, что для него лучше жить, чем умереть".

Король нагрузил их подарками и отпустил^[43].

Были ли гимнософисты буддистами?

15. В этих "гимназистах" легко узнать тип, знакомый индийской древности. Эти люди, почти отказавшиеся от одежды и не знающие ни роскоши, ни даже удобств жизни, тем не менее являются влиятельными лидерами народа. Они, как и персы, порвали со старыми религиями; они легкомысленно отзываются о богах и не руководствуются в своих действиях никакими постановлениями, которые считаются божественными. Зрелище человеческого горя наполняет их сочувствием к жизненным невзгодам и заставляет сомневаться, не является ли смерть лучшим выбором. Их этические стандарты высоки и включают в себя как мужество, так и мягкость. То, что это буддийские монахи, достаточно вероятно, но не точно, ведь в Индии в это время существовало множество сект, исповедующих схожие принципы. Но учение Гаутамы, Будды или "просветленного", в наиболее определенной форме отражает характер этой пропаганды. Оно подразумевает восстание против национального соперничества, ритуальных обрядов и политеистических верований; оно сурово практично, прививает послушание разуму и всеобщую доброжелательность; и оно распространяется с Востока на Запад преданными группами аскетичных миссионеров.

Буддийское учение.

16. Основополагающие учения буддизма четко прослеживаются в традиционном изложении *Бенаресской проповеди*:

Это святая истина скорби; рождение - скорбь, возраст - скорбь, болезнь - скорбь, смерть - скорбь; быть соединенным с нелюбимым - скорбь, быть разлученным с любимым - скорбь; потерять свое желание - скорбь; короче говоря, пятикратное цепляние за существование - скорбь.

Такова святая истина о происхождении печали; это жажда быть, ведущая из рождения в рождение, находящая удовольствие то там, то здесь; жажда удовольствий, жажда быть, жажда процветания.

Это святая истина Устранения печали; устранение жажды путем уничтожения желания, путем отпускания его, путем отсечения себя от него, отделения от него, не давая ему места.

Это святая истина Пути к устранению печали; это святой Путь, состоящий из восьми ветвей, которые называются Правильная вера, Правильное стремление, Правильное слово, Правильное действие, Правильная жизнь, Правильное усилие, Правильная медитация, Правильное уничтожение себя[44].

Для буддизма особенно характерна та мягкость нрава, инстинктивно противостоящая всякому гневу и жестокости, которую не могут отворотить никакие провокации. В Дхаммападе мы читаем:

"Ненависть не прекращается ненавистью в любое время; ненависть прекращается любовью; это древнее правило. Пусть человек победит гнев любовью, пусть победит зло добром, пусть победит жадность либеральностью, лжеца - правдой[45].

Buddhists and Cynics.

17. Доктрины буддизма прививались не только в Индии. С самого начала он был миссионерской религией, и его эмиссары, должно быть, часто появлялись в эллинистическом мире, обещая "искателям Бога вечное общение с его сущностью, усталому пессимисту - вечное забвение[46]". Из современных индийских надписей мы узнаем о миссионерах, посланных Асокой, первым великим буддийским царем Индии, "с целебными травами и еще более целебным учением"[47] к Птолемию II, царю Египта, Антиоху Сирийскому и другим, до 250 года до н. э.; и эта миссия могла быть лишь одной из многих. Таким образом, весьма примечательно, что у нас нет никаких сведений о буддийских общинах, основанных в греко-римском мире. Но если имя Гаутамы оставалось неизвестным на Западе, а его община не имела официальных приверженцев, то образ жизни его апостолов не испытывал недостатка в подражателях. В киническом проповеднике вновь появляется буддийский монах. В греческой литературе он обычно является объектом насмешек; его неряшливый вид, жалкая бедность и нестандартная речь дают постоянную возможность для остроумия его критиков. Но киники несли с собой не только внешнее одеяние буддийских монахов, но и их возвышенные этические стандарты, острое сочувствие к человеческим бедам и безразличие к чисто умозрительным проблемам[48]. Несмотря на обрушившееся на них презрение (а может быть, и благодаря ему), они постепенно завоевали уважение и восхищение как искренние друзья и помощники бедных. Таким образом, буддизм в его лучшем виде предстает перед нами в набросках, сделанных Эпиктетом о Диогене и кинических проповедниках его времени, из которых можно привести следующие примеры:

"Любил ли кого-нибудь Диоген, который был так добр и так любил всех, что ради человечества в целом охотно брал на себя столько труда и телесных страданий? Он действительно любил человечество, но как? Он стал служителем Бога, одновременно заботясь о людях и подчиняясь Богу. По этой причине вся земля была его страной, а не какое-то одно место; и когда он попал в плен, то не жалел ни об Афинах, ни о своих соратниках и друзьях, но даже познакомился с пиратами и старался их улучшить; и, будучи проданным, он жил в Коринфе, как прежде в Афинах. Так приобретается свобода[49].

И как это возможно, чтобы человек, у которого ничего нет, который наг, без дома, без очага, убог, без раба, без города, мог пройти жизнь, которая течет легко? Видите, Бог послал вам человека, чтобы показать, что это возможно. Посмотрите на меня, я без города, без дома, без имущества, без раба; я сплю на земле; у меня нет ни жены, ни детей, ни претория, а только земля и небо, и один бедный плащ. И чего же я хочу? Разве я не лишен печали? Разве я не лишен страха? Разве я не свободен? Когда кто-нибудь из вас видел, чтобы я не справился с желанием или впал в то, чего хотел бы избежать? Винил ли я когда-нибудь Бога или человека? Обвинял ли я когда-нибудь кого-нибудь? Видел ли кто-нибудь из вас меня с печальным лицом?

Таков язык киников, таков их характер, такова их цель[50].

За исключением того, что простая форма теизма заменила буддийский атеизм, здесь нет ни одного слова, которое мы не могли бы ожидать от буддийского монаха.

Стоицизм.

18. Стоическая философия была основана Зеноном из Цитиума (350-260 гг. до н. э.). Хотя он жил и преподавал в Афинах, его юность прошла в городе, который был наполовину финикийским, и многие из его самых выдающихся последователей имели сходную связь с восточным миром. Эта система затрагивает все великие темы, затронутые в халдаизме, персизме и буддизме. Как и первый, он настаивает на существовании неизменной Судьбы, согласно которой события во вселенной predeterminedены от вечности. Как и второй, он претендует на поклонение и преданность людей верховному божеству, которое управляет миром с безграничной властью и благосклонной волей и явлено людям как Логос или "божественное Слово". В своей интерпретации физической вселенной она принимает в качестве первого принципа живой и творческий огонь, в конечном счете тождественный божеству и содержащий в себе зародыши всего творения. В воле человека она видит независимую и божественную силу, не подверженную никакому принуждению извне, но достигающую своего наивысшего и наилучшего результата путем добровольного подчинения Высшему Существо. В своей практической этике, хотя она и не выступает за подавление всех желаний, она настолько согласна с буддизмом, что считает, что счастье можно найти только в подчинении индивидуальных требований голосу универсального разума. Наконец, его учителя активно занимаются распространением его доктрин и направляют учеников. Одним словом, стоицизм обладает внутренними и внешними характеристиками других великих движений, которые мы описали, и может без преувеличения претендовать на то, чтобы быть причисленным к мировым религиям[51].

Всеобъемлющий характер стоического мировоззрения.

19. Однако если мы причисляем стоицизм к мировым религиям, то не должны забывать, что из всех них он является наиболее философским, причем в двойном смысле. Во-первых, основатели стоицизма осознают проблемы, на которые пытались найти ответы предшествующие школы мысли, и пытаются примирить или, во всяком случае, привести в соответствие ответы, которые нашли их предшественники. Во-вторых, их очень занимают интеллектуальные проблемы, и ясность мысли для них почти одинаково важна с правильностью мышления. Теория судьбы, которую мы приписали халдеям, для простого человека несовместима с доктриной управления миром верховным божеством; однако стоики придерживаются обеих догм. Теория свободы человеческой воли - это ограничение как власти судьбы, так и власти божества: стоики поддерживают свободу человеческой воли

и отказываются признавать ограничение любой из этих властей. Персы утверждали, что сила принципа Добра уравнивается силой принципа Зла; из этого они делали, как им казалось, законный вывод, что человек может выбирать, подчиняться ему или нет, делать добро или делать зло. Стоики полностью исключили принцип Зла из своей схемы, но при этом сохранили теорию морального выбора. Чтобы понять стоическую систему, необходимо точно знать, в каком равновесии находились ее различные элементы, и не отождествлять ее с другими системами, древними или современными, которые имеют более резкие границы. Так, когда обычно утверждают, что стоицизм с религиозной стороны является пантеизмом, сама краткость этого резюме должна вызывать подозрение. Конечно, стоики часто говорят о вселенной как о божественной; но они с такой же твердостью придерживаются доктрин о том, что вселенная управляется Провидением и что человеческая испорченность может помешать божественному замыслу; обе эти доктрины в древности и в наше время ассоциируются с теизмом и считаются несовместимыми с пантеистическими взглядами.

Бог и "Слово".

20. Аналогичная трудность встает перед нами, когда мы спрашиваем, следует ли считать божество стоиков личным. Все термины, обычно используемые в ассоциации с личным божеством, приняты стоиками: их бог - Господь и Отец. Но затем они с такой же свободой используют термины, обычно ассоциирующиеся с материализмом: ведь Высшее Существо для них - это тело или вещество, первобытный огонь, который по естественным законам преобразует себя в любую форму бытия. По этой причине стоиков принято называть материалистами, и все же основная часть их учения противоречит тому, что обычно ассоциируется с материализмом[52]. Кроме личной и материальной концепций Божества, они приняли и развили концепцию, которая оказала необычайное влияние на другие системы, когда приписали осуществление всех сил божества божественному Слову, которое, с одной точки зрения, является самим божеством, а с другой - чем-то, исходящим от него и в некотором роде отличным. Таким образом, термин "Бог", который для детей и детских религий кажется таким простым, в стоической системе необычайно сложен; и его полное содержание невозможно постичь без готовности пересмотреть смысл многих понятий, которые кажутся твердо установленными, таких как понятия личности, материала и качества. Если мы предположим, что стоическая концепция Слова возникла в конечном счете на основе аналогичных концепций габраизма или персизма, в которых голос личного Бога достигал квазинезависимой личности, мы должны допустить, что стоики использовали этот термин с дерзостью и последовательностью, которые с момента их появления вывели его на передний план религиозных и метафизических споров. Через стоиков учение о Слове перешло в системы иудаизма и христианства, чтобы в каждой из них оказать аналогичную услугу, примилив доктрины, очевидно противоречащие друг другу. Из всех систем, пожалуй, можно сказать, что стоицизм делает меньше всего новых утверждений или отрицаний, но вводит больше всего интерпретаций.

Влияние стоицизма.

21. У нас сравнительно мало возможностей судить о влиянии стоицизма в малоазийском мире, но по некоторым признакам можно сделать вывод, что оно было весьма значительным. В Афинах моральная серьезность его учителей не нашла отклика в общественном чувстве, а сами выразители его догматов были открыты для многих резких выпадов со стороны острых критиков, чьи конструктивные способности были в конце концов уступающими. В самом Риме стоицизм быстро пустил корни. Блестящий круг, собравшийся вокруг Сципиона Африканского Младшего, был проникнут его идеалами; Катон, ведущий республиканец первого века до нашей эры, был живым представителем его принципов; Цицерон и Брут, а

также многие другие, менее известные, находились под его большим влиянием. В первом веке принципата стоицизм придал ореол героизма политической и социальной оппозиции, которая в противном случае вызвала бы мало симпатий[53]; во втором веке нашей эры его влияние перешло на сторону правительства; цивилизованный мир управлялся под его флагом, а его принципы были воплощены в последовательных сводах законов, которые еще не исчезли. Его прямое господство было недолгим, ведь в то самое время, когда стоический философ восседает в кресле Цезаря, его последователи, похоже, теряют связь с его важнейшими доктринами. Оно вступило в острый конфликт с христианством по вопросам внешнего соблюдения; но в основе двух систем было много сходства[54], и из стоических домов черпали самые умные сторонники новой веры.

Иудаизм.

22. Под иудаизмом мы понимаем образ мыслей, который был распространен в еврейском мире со дня возвращения из Вавилона до разрушения Иерусалима. Иудаизм, конечно, ни в коем случае не ограничивался землей Палестины; он был распространен еврейской расой на всех побережьях Средиземного моря; помимо национального центра в Иерусалиме, он включал великий центр обучения в Александрии, а его ветви, как мы уже видели[55], простирались на юг Египта. Главным внешним импульсом, повлиявшим на нее, стало распространение персизма. Эти две системы сходились вере в Бога небес и неприятию идолопоклонства; и нет ничего удивительного в том, что одна партия, по крайней мере среди евреев, с готовностью приняла более строгие персидские доктрины о служении ангелов, борьбе добра и зла, бессмертии души и награде после смерти, а также такие обряды, как омовение рук[56]. Сильное персидское влияние прослеживается в книге Даниила[57], и по мере развития еврейской спекуляции в Александрии, она стала использовать греческий язык и таким образом соприкоснулась с влияниями, которые формировали мысль по всей Малой Азии[58]. Наиболее интересным и возвышенным произведением александрийского иудаизма является книга, известная как *Премудрость Соломона*, написанная, вероятно, в первом веке до нашей эры[59].

'The Wisdom of Solomon'.

23. Автор этой книги, будучи сам твердым приверженцем монотеизма, проявляет нетерпимость к тем системам, в которых либо небесные тела, либо элементы занимают наиболее важное место: - 1.

1.
Ибо, поистине, все люди по природе своей были тщетны, не имея представления о Боге,
И от видимых благ они не получили силы познать Того, Кто есть,
И, внимая делам, не познали творца;

2.
Но либо огонь, либо ветер, либо стремительный воздух,
Или кружащиеся звезды, или бушующие воды, или небесные светила,
Они считали богами, которые правят миром.

3.

И если от восторга перед их красотой они принимали их за богов,

Пусть знают они, насколько лучше этих богов их владыка:

Ибо первый автор красоты создал их:

4.

Но если это было от удивления перед их силой и влиянием,

Пусть они поймут на их примере, насколько могущественнее Тот, Кто их создал:

5.

Ибо от величия красоты даже сотворенных вещей

В такой же пропорции человек образует образ своего первого создателя.

6.

Но все же вина этих людей невелика,

Ибо и они, случается, сбиваются с пути.

И в то же время ищут Бога и желают найти его.

Премудрость Соломона, xiii 1-6.

Тот же автор поднимается на еще большую высоту, когда персонифицирует Премудрость или Философию как Дух, сопровождающий и почти отождествляемый с божеством. Здесь его язык напоминает язык авестийских гимнов, описывающих ангелов, сопровождающих Ахура Мазда[60]:-

22.

Ибо есть в Мудрости дух, быстрый в понимании, святой,

Единственный в своем роде, многообразный,

Утонченный, свободно движущийся,

Ясный в изречениях, незагрязненный,

Различен, невредим,

Любящий добро, острый, беспрепятственный,

23.

Благосклонный, любящий человека,

Непоколебимый, уверенный, свободный от забот.

Всемогущий, всевидящий,

И проникающий сквозь все духи.

Которые быстры в понимании, чисты и неуловимы:

24.

Ибо мудрость подвижнее всякого движения:

Да, она пронизывает и проникает во все вещи по причине своей чистоты.

25.

Ибо она - дыхание силы Божией,

и ясное истечение славы Всемогущего:

Поэтому ничто оскверненное не может войти в нее.

26.

Ибо она - сияние вечного света,

и незапятнанное зеркало дел Божиих,

И образ Его благодати.

27.

И она, будучи едина, имеет власть творить все:

И, пребывая в Себе, обновляет все,

И из поколения в поколение передавая святые души.

Она делает людей друзьями Бога и пророками;

29.

Ибо она прекраснее солнца,

И выше всех созвездий звездных.

Премудрость Соломона, vii 22-29.

Филон Иудейский.

24. Слияние греческого и иудейского типов мышления наиболее полно представлено в работах Филона Иудейского (ок. 20 г. до н. э. - 54 г. н. э.). Этот писатель, комментируя книги Ветхого Завета, находит возможность путем толкования ввести в них значительные части греческой философии. Место Премудрости у названного писателя в его произведениях занимает Логос или "Слово^[61]", а "Слово" много раз описывается как эманация божества, на персидский манер^[62]. Не предваряя дальнейшего обсуждения этой философской концепции, мы можем отметить, насколько она характерна для эпохи, которая безгранично почитала разум, и как она служит противовесом концепциям божества, которые являются жестко личными. Но Филон имеет еще более непосредственное значение для изучения стоицизма, поскольку он настолько полно впитал в себя эту систему, что там, где другие авторитеты нас подводят, мы можем часто доверять его изложениям, чтобы узнать детали стоической системы.

Другим произведением примерно того же периода является *Четвертая книга Маккавеев*, в которой стоическая этика, лишь слегка замаскированная, иллюстрируется на примере еврейской истории. В этом слиянии гебраистской и эллинистической мысли, к сожалению, прерываемом политическими конвульсиями, выдающиеся современные евреи признают естественное развитие учения еврейских пророков[63].

Христианство.

25. Из предыдущих обсуждений уже можно сделать вывод, что христианство связано тесными узами с другими мировыми религиями, хотя рассмотрение точной природы этих связей выходит за рамки нашей цели. Оно в первую очередь озабочено разрушением еврейского национализма, и его постоянная апелляция к "истине" по сути такая же, как и апелляция родственных систем к "мудрости" или "философии". Молитва Господня, обращенная к "Отцу Небесному", с ее дальнейшими ссылками на "Имя", "Царство", "Волю", "искушение" и "лукавого", отражает основные концепции персизма, о которых в Апокалипсисе нам вновь напоминает упоминание о "семи духах Божьих"[64]. Нагорную проповедь не без оснований сравнивают с буддийской проповедью из Бенареса. Со стоицизмом христианство имеет особые связи, как прямые, так и косвенные. Его главным апостолом был Павел из Тарса, который воспитывался в городе, откуда вышел не один выдающийся стоический учитель[65], и чей образ мыслей был пронизан стоическими концепциями. Самый глубокий выразитель его богословия (автор *Евангелия от Иоанна*) поставил во главу угла своей системы учение о "Слове", которое прямо или (что более вероятно) косвенно он почерпнул из стоических источников. Ранние церковные писатели чувствовали родство мыслей, не осознавая исторической связи. Для них Цицерон в своих стоических трудах был "anima naturaliter Christiana"; а возвышенные учения Сенеки они могли объяснить только верой в то, что он был тайно обращен апостолом Павлом[66]. Параллели между стоической и христианской фразеологией действительно прослеживаются так часто, что нелишне будет подчеркнуть необходимость осторожности. Не по отдельным фразам, зачастую отражающим лишь общий настрой времени, можно судить о родстве двух систем; необходимо также учитывать общие рамки и фундаментальные принципы каждой из них.

Друидизм.

26. Из систем, названных Аристотелем, нам гораздо меньше всего известен друидизм. Цезарю и другим римлянам он казался национальной религией галлов и бриттов, точно так же как магия казалась грекам национальной религией персов. Но другие свидетельства указывают на то, что друидизм был реформированной религией или философией, не похожей по своим принципам на персизм. Обучение друидических учеников было долгим и трудным; оно претендовало на то, чтобы приобщить их к знаниям о небесных божествах, отрицаемых остальным миром, и открыть им бессмертие души. Лучшим авторитетом для нас является латинский поэт Лукан

"Только вам одним дано знать богов и силы небесные; или (может быть) только вам одним дано знать их неверно. Вы обитаете в глубоких лесах и далеких рощах: по вашему учению, тени не уходят в неподвижные области Эребуса или в серое царство Дис внизу; тот же дух ведет новое тело в другой мир; если вы хорошо знаете, что говорите, то смерть - это всего лишь прерывание жизни. Если же нет, то, по крайней мере, народы, на которые прямо смотрит северная звезда, счастливы в своих иллюзиях, ибо величайший из ужасов, страх смерти, для них ничто. Вот почему сердца их воинов готовы встретить меч, а души

приветствуют смерть, и они не желают быть бережливыми с жизнью, в которой они могут претендовать на вторую долю[67]".

Друидизм, как и стоицизм, похоже, готовил своих адептов к особому принятию христианства.

Цель еще не достигнута.

27. История мировых религий, с их бесчисленными пророками, учителями, исповедниками и мучениками, имеет свою трагическую сторону. Мы спрашиваем, что было достигнуто такими долгими исследованиями и самоотречением, таким мужественным сопротивлением обычаям и предрассудкам, такими смелыми стремлениями к недостижимому, столькими с трудом прожитыми жизнями и преждевременными смертями, и с недоумением находим ответ. На предложенные проблемы мировые религии в свою очередь дали все возможные ответы. Одни находили жизнь сладкой, другие - горькой; одни склонялись перед неумолимой властью судьбы, другие верили в личное и благосклонное управление Вселенной; одни надеялись на жизнь после смерти, другие - на уничтожение. Их теории выкристаллизовались в догмы и стали знаменами, под которыми национальная ненависть вновь искала выхода в кровопролитии. Их приверженцы жертвовали всем в надежде достичь безусловной и научной истины, и в конце концов во всем мире религия по-прежнему находится в конфликте с наукой, а тысяча лет, в течение которых Мудрость считалась ценнее богатства, часто вспоминается как время человеческих отклонений и ребячества. Нельзя отрицать, что тысячи благородных духов отправились в этот период к цели, которой они так и не достигли; и те, кто склонен к разрушительной критике, могут с полным основанием охарактеризовать их предприятия как тщеславие.

Путь все еще продолжается.

28. Задача литературного исследования - пробиться сквозь этот ограниченный взгляд и проследить реальное влияние философских усилий на жизнь людей и народов. Во всем цивилизованном мире она воспитала расу героев, борющихся не за власть или великолепие, как в эпоху варварства, а за благо своих ближних. Она придала новую ценность жизни и растоптала страх смерти. Она объединила народы и распространила господство закона и справедливости. Там, где ее влияние ослабло, мир не изменился к лучшему; поэтому сами неудачи мировых религий в наибольшей степени подтверждают их ценность. Индия отступила от буддизма, своего самого благородного произведения, к своим ранним верованиям, и они по-прежнему преграждают ей путь к социальному прогрессу. Европа, более не объединенная чувствами католической религии и все более безразличная к литературным симпатиям, снова скатывается в трясину пограничных препятствий и расовой ненависти. Из всего этого нет иного выхода, кроме старомодного поиска истины и доброй воли.

Оценки стоицизма.

29. Как в древние, так и в современные времена значение стоицизма оценивалось очень по-разному, в зависимости от того, устанавливал ли критик чисто литературный стандарт или принимал во внимание историческое влияние. Для тех, кто смотрит на философию в том виде, в каком она воплощена в книгах и является предметом умственного созерцания и эстетического наслаждения, философия Платона и Аристотеля всегда казалась гораздо выше. Как вклад в прогресс человечества, в политику и право, в социальный порядок и в изобретательную адаптацию материального окружения, они вряд ли могут претендовать на

то, чтобы приблизиться к любой из систем, обсуждаемых в этой главе. Но мы, не желая обесценивать великие шедевры эллинской культуры, противопоставляем критике некоторых ее ярких сторонников более зрелые суждения писателей, которые с большим сочувствием подходили к изучению эллинистического и римского миров. "В Платоне и Аристотеле, - говорит Целлер, - греческая философия достигла своего наивысшего совершенства[68]". "Ее расцвет был недолгим[69]". "Греция вступила в контакт с восточными народами, в результате чего она стала подвержена обратному течению восточной мысли[70]". "С падением политической независимости умственные силы нации были сломлены до предела[71]". "Чего можно было ожидать в такую эпоху, кроме того, что философия станет практической, если ее вообще будут изучать[72]?" Умам другого склада ума не кажется столь фатальным, что "философия должна стать практической". "Следует настаивать, - говорит профессор Махаффи, - что величайшим практическим наследием греков в философии было не великолепие Платона или обширная эрудиция Аристотеля, а практические системы Зенона и Эпикура, а также скептицизм Пирра. В наши дни каждый человек является либо стоиком, либо эпикурейцем, либо скептиком[73]". Величие стоицизма, в частности, красноречиво признал французский писатель XVIII века: "elle seule savait faire les citoyens, elle seule faisait les grands hommes, elle seule faisait les grands empereurs[74]!". С этими признаниями можно сравнить признание, высказанное автором, который подходит к предмету с точки зрения современной философии и теологии. "[Стоицизм] обладает вечным очарованием; и нет недостатка в признаках того, что он с особой привлекательностью обращается к культурным умам в наши дни. Он имеет как спекулятивную, так и практическую ценность; его анализ человеческой природы и теория познания, не в меньшей степени, чем его этическое учение, дают понимание проблем вселенной и правильный способ руководства жизнью. Как важный этап в развитии философской мысли и как яркая глава в истории естественной теологии, она заслуживает нашего внимания и будет вознаграждена нашим изучением[75]".

Интерпретативный стоицизм.

30. Столь противоречивые суждения показывают, что древние расхождения в философских симпатиях имеют свои аналоги в наши дни; и, возможно, при изучении и оценке систем античности необходимо немного больше симпатии и интерпретационной эластичности, которые каждый человек бессознательно использует для поддержания политических, философских и религиозных взглядов, к которым его влечет наследственность или личное убеждение. Таким образом, чтобы полностью понять стоицизм, человек должен сам стать на время стоиком. В этом качестве он больше не будет связывать себя буквой школьных правил. Во многих фразах, которые они используют, он узнает устаревшую привычку мышления, преувеличенную оппозицию, слабое подчинение господствующим мнениям или ошибочную опору на то, что когда-то казалось логичными выводами. В других моментах он увидит трудности, на которые теперь можно легко найти ответ. На каждом шагу он будет спрашивать, не столько о том, что думали стоики, сколько о том, что обязательно должен думать стоик. Постоянно обращаясь к оригинальным авторитетам, он позволит многому забыться, а в других случаях извлечет больше смысла, чем вложили в свои слова сами авторы. Если он сможет смело, но не без осторожности идти по этому пути, то наверняка обнаружит, что стоицизм проливает свет на все великие вопросы, на которые люди все еще ищут ответы, и что, по крайней мере, для некоторых он все еще протягивает манящую руку.

ССЫЛКИ НА ФУТБОЛ

[1] См. ниже, § 441.

[2] Diog. L. Prooem. 1.

[3] Gomperz, *Greek Thinkers*, ii p. 161; и ниже, § 94.

[4] "Principes Chaldaei, qui in patentibus campis colebant, stellarum motus et vias et coetus intuentes, quid ex his efficeretur observaverunt" Gellius, *N. A.* xiv 1, 8.

[5] Sir E. Walter Maunder, in the *Nineteenth Century* for September 1900.

[6] "quinque stellarum potestates Chaldaeorum observatio excepit" Seneca, *N. Q.* ii 32, 6.

[7] Это хорошо описано Цицероном, переводящим из стоического источника: "cum fato omnia fiant, si quis mortalis possit esse, qui colligationem causarum omnium perspiciat animo, nihil eum profecto fallat. qui enim teneat causas rerum futurarum, idem necesse est omnia teneat quae futura sint" *Div.* i 56, 127. Кажется разумным предположить, что это общее представление о "судьбе" или "предназначении" выводится из неизменных движений небесных тел.

[8] 'videbis quinque sidera diversas agentia vias; ex horum levissimis motibus fortunae populorum dependent' Sen. *Dial.* vi 18, 3.

[9] "aiunt quadringenta septuaginta milia annorum in periclitandis experiundisque pueris, quicumque essent nati, Babylonios posuisse" Cic. *Div.* ii 46, 97. Я предполагаю, что в первоначальной традиции называлось меньшее число, предложенное выше.

[10] "duo apud Chaldaeos studuisse se dicunt, Epigenes et Apollonius Myndius" Sen. *N. Q.* vii 4, 1; "Diogenes Stoicus [Chaldaeis] concedit, aliquid ut praedicere possint" Cic. *Div.* ii 43, 90. Сенека делает вывод против их авторитета, отмечая (i) что правильный гороскоп должен включать все звезды на небе в момент рождения, и (ii) что близнецы всегда должны иметь одинаковую судьбу, что явно не соответствует действительности; см. *N. Q.* ii 32, 6-8, *Ben.* vii 1, 5.

[11] "tu ne quaesieris (scire nefas), quem mihi, quem tibi | finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios | temptaris numeros" Hor. *C.* i 11, 1-3.

[12] См. интересный рассказ о Фрасилле и Тиберии в Тас. *Ann.* vi 21, которому автор, видимо, отдает должное.

[13] Например, "seu Libra seu me Scorpios adspicit | formidulosus, pars violentior | natalis horae, seu tyrannus | Hesperiae Capricornus undae, | utrumque nostrum incredibili modo | consentit astrum" Hor. *C.* ii 17, 17-22.

[14] "Eudoxus, qui inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque [artem magicam] intellegi voluit, Zoroastrem hunc sex millibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit: sic et Aristoteles" Pliny, *N. H.* xxx 2, 1; cf. Diog. L. Prooem. 2 и 8.

[15] Williams-Jackson, *Zoroaster*, p. 161.

[16] *ib.* p. 174.

[17] K. Geldner, *Encycl. Brit.* ed. x, article 'Zoroaster.'

[18] Williams-Jackson, p. 7.

[19] "Magiam ... cuius scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres" Amm. Marc. xxiii 6, 32.

[20] [Зороастр] "primus dicitur mundi principia siderumque motus diligentissime spectasse" Justinus, *Hist. Phil.* i 1, 9 (Williams-Jackson, p. 237): "astris multum et frequenter intentus" Clem. Rom. *Recogn.* iv 27.

[21] 'tradunt Zoroastrem in desertis caseo vixisse' Pliny, *N. H.* xi 97.

[22] "[Ахура Мазда] создал пути солнца и звезд; он заставил луну расти и убывать" (*Ясна* 43, 3); "он создал свет и тьму" (ib. 5); "он - отец добра" (ib. 46, 2).

[23] 'Ζωροάστρης ὁ μάγος ... προσπεφαίνετο, τὸν μὲν εἰοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰ σθητῶν, τὸν δ' ἔμπαιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ' Plut. *Isid. et Osir.* 46.

[24] "Так говорит Кир, царь Персидский: все царства земные дал мне Господь, Бог небесный, и поручил мне построить ему дом в Иерусалиме" Ezra i 2.

[25] См. интересные папирусы, недавно обнаруженные в Элефантине и опубликованные доктором Сахау из Берлина. Общее представление о них дает профессор Драйвер в "Лондон *Гардиан*" за 6 ноября 1907 года.

[26] Цицерон справедливо оценил религиозный характер персидских вторжений: "delubra humanis consecrata simulacris Persae nefaria putaverunt; eamque unam ob causam Xerxes inflammari Atheniensium fana iussisse dicitur, quod deos, quorum domus esset omnis hic mundus, inclusos parietibus contineri nefas esse duceret" *Rep.* iii 9, 14. Так и Фемистокл в представлении Геродота: "Боги и герои не желали, чтобы один человек стал царем и Азии, и Европы, причем человеком нечестивым и самонадеянным, не делающим различия между священными и профанными вещами, сжигающим и повергающим изображения богов" *История* viii 109 (перевод Маколея).

[27] См. ниже, § 41.

[28] "Изображения, храмы и алтари они не считают законным возводить, более того, они даже обвиняют в глупости тех, кто это делает; и это, как мне кажется, потому, что они не считают богов похожими на людей, как эллины. Но у них принято приносить жертвы Зевсу, поднимаясь на самую высокую из гор, и весь круг небес они называют Зевсом; и они приносят жертвы Солнцу, Луне и Земле, Огню, Воде и Ветрам; это единственные боги, которым они приносили жертвы с самого начала" (*History* i 131) (перевод Маколея).

[29] Cic. *Sen.* 22, 79-81, после Xen. *Cyr.* viii 7.

[30] В гимнах Заратустры мы можем проследить только зачатки этой системы, как, например, в следующем: "Всемудрый Господь, всемогущий, и ты, Благочестие, и Праведность, и Добрый Разум, и Царство, послушай меня и благослови каждое мое начинание" *Ясна* 33, 11.

[31] *Yasht* xix 15, 16. Перевод выполнен по изданию Geldner, *Drei Yasht aus dem Zendavesta*, p. 15.

[32] Древнегреческий гимн, φῦξ ἰ λαρὸν ἁγίας δόξης, перевод Дж. Кебла.

[33] J. H. Newman.

[34] "Зороастр учил персов не сжигать своих мертвых и не осквернять огонь". Ксанф (465-425 гг. до н. э.), цитируется Николаем Дамасским (I в. до н. э.).

[35] См. § 10, прим. 28; Страбон xv 3, 16.

[36] "Заратустра сказал: земной демон - это вода, полученная из земли; небесный демон - это огонь, смешанный с воздухом" Ориген, *contra haereses*, i col. 3025.

[37] "Персы сначала поклонялись огню как богу на небе" Clemens Romanus, *Hom.* ix 4 f.

[38] "Зороастр Магиан говорит: "Бог - первозданный, нетленный, вечный, нерожденный, неделимый, несравненный, возница всех благ, тот, кого нельзя подкупить, лучший из благих, мудрейший из мудрых; он также отец хороших законов и справедливости, самоучка, естественный, совершенный и мудрый, единственный открыватель священного и естественного"" Euseb. *Praep.* ev. i 10.

[39] "Из трудов Зороастра следует, что он делил философию на три части: физику, экономику и политику" Schol. on *First Alcibiades*, p. 122 A (Williams-Jackson, p. 231).

[40] "Они обучают своих детей, начиная с пяти лет и до двадцати, только трем вещам: ездить верхом, стрелять и говорить правду" Herod. i 136.

[41] См. выше, § 3.

[42] Александр дошел до реки Гифасис, современного Биаса.

[43] "*Жизнь Александра*" Плутарха, гл. lxiv (перевод Обри Стюарта и Джорджа Лонга, Лондон, 1892).

[44] Mahāvagga i 6, 19-22, по H. Oldenberg, *Buddha*, p. 139, и переводу в S. B. E. xiii pp. 95, 96.

[45] Dhammapada i 5 и xvii 123 (S. B. E. x pp. 5, 58).

[46] Mahaffy, *Empire of the Ptolemies*, p. 164. Эти альтернативные интерпретации доктрины *нирваны* не должны приниматься как бесспорные.

[47] Mahaffy, *Empire of the Ptolemies*, p. 163; V. A. Smith, *Açoka*, p. 174.

[48] См. Gomperz, *Greek Thinkers*, ii pp. 155-162, и ниже, § 52.

[49] Epict. *Disc.* iii 24, 64-66 (перевод Лонга).

[50] ib. iii 22, 45 - 50.

[51] "Система, которая в языческом Риме более чем что-либо другое стояла на месте религии" Crossley, *M. Aurelius*, iv Pref. p. xii. "Ее история напоминает скорее религию, чем умозрительную систему" Rendall, *M. Aurelius*, Pref. p. xv.

[52] См. ниже, § 173.

[53] "Патриции, как мы их называем, слишком часто терпят неудачу в естественных привязанностях" M. Aurel. *К самому себе*, i 12 (перевод Рендалла). См. также ниже, §§ 442, 443.

[54] "Умирая, [стоицизм] завещал немалую часть своих дисциплин, своих догм и своей фразеологии христианству, от которого он произошел" Rendall, *M. Aurelius*, Pref. p. xv. "Основа христианского общества - не христианская, а римская и стоическая" Hatch, *Hibbert Lectures*, p. 170. "[Пост-аристотелевский период] послужил научной формой, в которую было отлито христианство в первые годы своего роста и в форме которой оно дошло до нас" О. Дж. Райхель в своем предисловии к переводу книги Целлера "*Стоики* и др.

[55] См. выше, § 9.

[56] Лучшие авторитеты не признают, что термин "фарисей" каким-либо образом связан с названием "перс" или его современным эквивалентом "парси". Но сходство в убеждениях и привычках очень поразительно, особенно если мы противопоставим фарисеев их оппонентам-саддукеям. Саддукеи говорят, что нет воскресения ни ангела, ни духа; а фарисеи исповедуют и то и другое" Деяния xxiii 8.

[57] D. A. Bertholet, "Ценность истории религий", *Homiletic Review*, Nov. 1908.

[58] См. Fairweather, *Background of the Gospels*, ch. vii (об "апокалиптическом движении и литературе").

[59] *ib.* p. 337.

[60] См. выше, § 12.

[61] Heinze, *Lehre vom Logos*, pp. 251, 252.

[62] "Логос связан с Богом как Премудрость и является полным выражением Божественного разума. Он - шекина или слава Божья, первородный Сын Божий, второй Бог" Fairweather, *Background of the Gospels*, p. 358.

[63] Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums*, 1905.

[64] "Перед престолом горели семь огненных светильников, которые суть семь духов Божиих" Откровение iv 5.

[65] Из них наиболее известен Антипатр Тарсский, о котором см. § 110; другие - Гераклид, Архедем, Зенон Тарсский, Нестор, Афинодор и т. д., о которых см. указатель собственных имен.

[66] Winckler, *Der Stoicismus*, p. 2; Lightfoot, *Philippians*, pp. 270, 271.

[67] Lucan, *Phars.* i 452-462.

[68] *Stoics*, etc., p. 1.

[69] *ib.* p. 10.

[70] *ib.* pp. 13, 14.

[71] *ib.* p. 15.

[72] *ib.* p. 16.

[73] *Greek Life and Thought*, Introd., pp. xxxvii, xxxviii.

[74] Montesquieu, *Esprit des lois*, ii 24.

[75] W. L. Davidson, *The Stoic Creed*, p. v.

ГЛАВА II. ГЕРАКЛИТ И СОКРАТ.

Греческая мысль.

31. Мы уже видели, что великие проблемы, решение которых предлагает стоицизм, обсуждались в течение тысячелетия, предшествовавшего христианской эре, как в Индии, Персии и Малой Азии, с одной стороны, так и в Греции, Италии и кельтских странах - с другой. Начало этого движения мы не можем определить; но в целом течение мысли, похоже, двигалось с Востока на Запад. Но в то же самое время влияние греческого искусства и литературы распространяется с Запада на Восток; именно пересечению и переплетению этих двух движений мы обязаны почти всем светом, пролитым на эту часть истории человеческой мысли. Ранняя история стоицизма дошла до нас полностью на греческом языке и связана с историей греческой литературы и философии[1]. Но задолго до появления стоицизма в Греции возникли другие движения, схожие с ним по духу; вся ранняя греческая литература, и особенно ее поэзия, богата вкладом в обсуждение физических и этических проблем, к которым обращался стоицизм. Из кладезя этой ранней литературы стоики почерпнули многие свои аргументы и иллюстрации; особенно богаты предложениями для них рассуждения Гераклита и жизнь Сократа. Поэтому изучение греческой литературы и философии в целом необходимо для полного понимания стоицизма; и этот путь был облегчен в последнее время прекрасными трактатами, к счастью, доступными на английском языке, посвященными общему развитию философской и религиозной мысли в Греции[2]. Здесь можно лишь кратко остановиться на тех писателях и учителях, которым стоицизм обязан самым непосредственным образом.

Гомер.

32. Хотя в гомеровских поэмах есть изображения богов и людей, соответствующие эпохе национальных богов и другим, еще более ранним этапам развития человеческой мысли, тем не менее, они пронизаны, по крайней мере, рассветным светом периода мировых религий. Кровожадные и грубые рассказы о богах остаются на заднем плане; и хотя такие герои, как Агамемнон, Ахилл и Аякс, живут в атмосфере алчности, кровопролития и мести, все они сдерживаются и в словах, и в поступках благодаря сильному чувству самоуважения, αἰ δῶς или стыдливости, которое полностью отличает их от героев фольклора; В частности, типичные пороки - обжорство, пьянство и сексуальная несдержанность - относятся к тем вещам, о которых стыдно говорить без удержу. Богов много, и они имеют человеческий облик; однако они несколько красивее людей, и что-то из небесного блеска, в который окутаны персидские архангелы, кажется, окружает и высоты, где боги обитают на горе Олимп[3]. Постепенно среди картины множества богов появляется и нечто, напоминающее верховную власть, иногда безлично представляемую как судьба (αἰ ὅσα, μοῖ ρα), иногда более лично - как судьба Зевса, чаще всего - как сам Зевс, возвышающийся над всеми остальными богами[4]. Таким образом, Зевс - не только царь, но и отец богов и людей[5]; он - податель счастья людям, "добрым и злым, каждому по его воле[6]", и распределитель благодатных даров[7], беспредельный в силе[8] и в знании[9]. Боги, несмотря на множество историй о насилии, связанных с их именами, также осуществляют нравственное управление миром. Они "не любят нечестивых поступков, но почитают справедливость и праведные деяния людей[10]"; "в облике чужеземцев из дальних стран они принимают всевозможные обличья и бродят по городам, созерцая насилие и праведность людей[11]".

И хотя философы более поздних времен могли справедливо возразить Гомеру, что он рассказывает о богах неправдивые и недостойные их природы истории, с другой стороны, в

"Илиаде" и "Одиссее", особенно в последней, было много такого, что соответствовало философским представлениям. Недаром сами стоики делали из Улисса, который у Гомера почти не участвует в сражениях, пример человека мудрого и терпеливого, знающего людей и города, который благодаря самоограничению и единству цели в конце концов побеждает на пути к цели[12]. Из этой отправной точки вся "Одиссея" превращается в "Продвижение пилигрима"; чародейка Цирцея олицетворяет соблазны чревоугодия, превращающего людей в свиней[13]; пение сирен - аллегория соблазнов чувственных удовольствий.

Гесиод.

33. У Гесиода (VIII век до н. э.) мы находим первую попытку построить историю Вселенной; его "*Теогония*" - предтеча космологии, которая впоследствии стала признанной частью философии. Здесь в компании личных богов мы находим не только олицетворенные небесные светила, Солнце и Луну, но и такие фигуры, как Земля и Океан, Ночь и День, Небо и Ад, Судьба, Сон и Смерть, - все они свидетельствуют о зарождении духа умопознания. У Гесиода мы впервые встречаем описание "стражей Юпитера", которые уже не сами боги, как у Гомера, а промежуточный класс существ, соответствующий персидским ангелам и *даймоновс* позднего греческого языка.

"Трижды десять тысяч - слуги Зевса, бессмертные, сторожащие смертных людей; они следят за делами справедливости и зла, ходят по всем путям вверх и вниз по земле, одетые в туман[14]".

Но именно в своих этических нормах Гесиод является более непосредственным предтечей стоической школы: его привлекает не воинственная доблесть и не изящное самообладание героя, а суровое чувство справедливости и прямое трудолюбие простого человека.

По всему пути Добродетели бессмертные боги пустили пот со лба; долог и крут путь, ведущий к ней, и груб вначале; но когда достигнешь высшей точки, хоть и труден он, в конце концов становится легким[15].

Орфические стихи.

34. Между эпической и аттической литературой стоит поэзия "орфического" движения, относящаяся к VI веку до н. э. и оказавшая широкое влияние на различные философские школы в последующие века. Для описания этого движения читатель должен обратиться к другому источнику[16]; здесь мы можем лишь отметить, что оно продолжило космологические спекуляции "*Теогонии*" Гесиода и, в частности, развило пантеизм, который находит отклик у стоических поэтов. По словам одного орфического поэта

"Зевс - первый и последний, голова и ноги, мужчина и женщина, Земля и Небо, Ночь и День; он - единая сила, единое великое божество, творец, манящая сила любви, ибо все это имманентно в личности Зевса[17]".

Здесь среди слияния поэзии и теологии мы впервые видим зарождающийся принцип философского монизма, стремление к единству, которое постигнет все вещи. Этой же школе приписывается доктрина о том, что "человеческая душа изначально и по сути своей божественна[18]".

Гилозоисты.

35. К шестому веку до н. э. относятся и самые ранние греческие философы, известные нам по именам. Во всех них ранний политеизм либо отменяется, либо становится настолько тусклым в своих очертаниях, что происхождение и управляющую силу вселенной ищут совсем в других направлениях. Философы Ионии занимались проблемой элементов. Фалес из Милета был человеком многих достижений; он путешествовал по Египту и Вавилону и был активным политическим реформатором. Для него вода была первичной субстанцией, из которой исходили все остальные и в которую они возвращались[19]. Анаксимандр из того же города был первым, кто взялся дать грекам карту всего известного мира. Ему казалось, что первичная материя не может быть такой же, как любая видимая субстанция, но должна быть протоплазмой неопределенного характера (ἄπειρον), способной в свою очередь принимать любые формы[20]. Анаксимен (опять же из Милета) принимал воздух за первый принцип и выводил из него остальные элементы путем процессов конденсации (πύκνωσις) и разрежения[21]. Но в одном все ионийские философы были согласны: первичная субстанция была причиной своего собственного движения; они были "гилозоистами", поскольку считали, что материя (ῥλή) - это живое существо (ζῶον). С точки зрения физики они являются "монистами", в отличие от тех, кто считает материю и жизнь, или материю и силу, двумя вечно различными вещами, и поэтому в своей теории являются "дуалистами"[22].

Пифагор.

36. К тому же шестому веку относятся еще два выдающихся философа. Пифагор, родившийся на Самосе около 575 года до н. э. и, как и Фалес, много путешествовавший, покинул свою родину, чтобы не подчиняться правлению тирана, и основал в Кротоне в Нижней Италии полурелигиозную-полуполитическую общину, которая в своем первоначальном виде просуществовала недолго. Но сохранилась широко распространенная традиция о его доктринах, в которой ведущее место занимала теория чисел. Пифагор, по-видимому, был хорошим математиком и астрономом, и последователи его школы рано пришли к доктринам о вращении Земли вокруг своей оси и центральном положении Солнца в планетарной системе[23]. Его имя также связано с теорией переселения душ, которую, как мы можем предположить, он почерпнул в конечном итоге из какого-то индийского источника; и в той же стране мы должны искать идею о том, что он и его последователи должны воздерживаться от животной пищи[24].

Ксенофан.

37. Если бы мы обращались только к теориям философов, могло бы показаться, что старые мифологии и теогонии уже умерли. Но на самом деле битва была еще впереди. Ксенофан Колофонский (род. ок. 580 г. до н. э.) в юности был свидетелем падения Ионии перед завоевательными походами персидского царя Кира. Не желая подчиняться власти захватчика, он принял образ жизни странствующего менестреля и в конце концов поселился в Элеи, в Нижней Италии, где стал основателем элеатской школы. Но в своих религиозных убеждениях он всей душой был на стороне персов. "Есть один Бог, величайший среди богов[25] и людей, не похожий на смертных ни телом, ни умом[26]". Таким образом, поклонение многим богам и изображениям божества одинаково осуждаются; и вполне вероятно, что именно в этом ложном поклонении он нашел причину падения своей страны. С недостатком исторического смысла, характерным для ревностного реформатора, он осудил Гомера и Гесиода как учителей безнравственности, поскольку они "приписывали богам воровство, прелюбодеяние, обман и все деяния, которые считаются позором и порицанием среди людей[27]". С острой критикой он отмечал, что мифы о рождении богов позорят их так же, как и мифы об их смерти; ведь в любом случае существует время, когда боги не существуют[28]. Концепция божества, сформированная Ксенофаном, похожа, приближается

к пантеизму или поклонению природе, и предвосхищает стоическое божество; но сохранившиеся фрагменты его работ недостаточны, чтобы прояснить этот момент[29]. Преемники Ксенофана не унаследовали его религиозного рвения, но они еще больше подчеркивали философский принцип конечного Единства всего сущего.

Гераклит.

38. С началом V века до н. э. мы достигаем Гераклита Эфесского, философа, имеющего для нас огромное значение, поскольку стоики впоследствии приняли его учение за основу своей собственной системы физики. Разнообразные умозрения шестого века были рассмотрены Гераклитом, и все они были им признаны несостоятельными; его собственные решения проблем мира изложены в пророческом напряжении, впечатляющем своим достоинством, неясном по форме и поддающемся самым разнообразным толкованиям. К мнениям толпы, введенной в заблуждение чувствами, он не питал никакого уважения[30]; но даже образованность не обеспечивает интеллекта[31], если только люди не желают руководствоваться "Словом", универсальным разумом[32]. Органы чувств показывают нам во вселенной вечное движение: огонь сменяется водой (небо - облаками), вода - землей (дождями), что является нисходящим путем; земля сменяется водой (поднимающимся туманом), а вода - огнем, что является восходящим путем[33]. За этими изменениями Слово указывает на то, что является единым и неизменным[34]. Анаксимандр хорошо сделал, когда указал на беспредельное как на первичную материю, но лучше описать его как "вечно живой огонь"[35]. Из этого огня все вещи происходят, и в нем же все они разрешаются[36]. Из этого вечно живого огня в теле каждого человека заложена искра; пока тело живет, эта искра, душа, можно сказать, мертва[37]; но когда тело умирает, она вырывается из своей тюрьмы и снова вступает в свою жизнь. Слово - от века[38]; через Слово все происходит[39]; это универсальный закон, который одинаково действует как в физическом мире, так и в душе человека. Для души человека существует нравственный закон, который можно постичь, лишь изучив план мира, в котором мы живем[40]. Но об этом законе люди постоянно забывают; они живут как во сне, не сознавая его; он взывает к ним снова и снова, но они его не слышат[41]. Более всего он необходим в управлении государством, ибо "тот, кто говорит с пониманием, должен опираться на то, что является общим для всех; ибо все человеческие законы питаются единым божественным законом[42]".

Слово.

39. Общее значение физического учения Гераклита и долг стоиков перед ним давно признаны: влияние этого учения на религию, этику и политику - более спорный вопрос. Означает ли Гераклит под "Логосом", который он так часто называет, только его собственные рассуждения и послания? Говорит ли он об общем разуме человечества? Или этот термин предполагает для него метафизическую абстракцию, божественную силу, с помощью которой мир создается и управляется? Для более полного значения у нас есть аналогии в верованиях персов до Гераклита, стоиков, иудаистов и христиан после него. Последний комментатор, принимая это объяснение, сводит его к трем положениям: во-первых, "Логос" вечен, будучи одновременно предсуществующим и вечным, как бог-мир Ксенофана; во-вторых, все вещи как в материальном, так и в духовном мире происходят через "Логос"; это космический принцип, "общий" или "универсальный"; и в-третьих, долг человека - подчиняться этому "Логосу" и таким образом поставить себя в гармонию с остальной природой. И, соответственно, в согласии со многими последними авторами, он принимает перевод "Слово" как в целом наиболее адекватный[43]. Даже римляне не могли перевести λόγος каким-либо одним словом, и поэтому они приняли фразу *ratio et oratio* (разум и речь); в современном языке она, очевидно, включает также широкое понятие "всеобщего закона"

или "законов природы". Если мы можем справедливо приписать Гераклиту все то, что включается в толкование этого одного слова, то он, безусловно, выделяется как великая творческая сила в греческой философии, гармонизируя смелыми обобщениями такие разные области, как физика, религия и этика; "он первым [в Греции, надо понимать] навел мосты, которые никогда не были разрушены с тех пор, между естественной и духовной жизнью[44]". Почти только стоикам мы обязаны тем, что учение, столь наводящее на размышления и столь практичное, было превращено в мощную социальную и интеллектуальную силу.

Заратустра и Гераклит.

40. То значение, которое придается огню в системе Гераклита, вполне естественно наводит на мысль, что его учение заимствовано из учения Заратустры[45]. Исторические обстоятельства не являются неблагоприятными для такого предположения. Иония была завоевана поочередно Киром и Дарием и окончательно присоединена к Персии около 496 года до н. э., то есть в то самое время, когда Гераклит учил. Более того, персидское вторжение было сродни религиозному крестовому походу и имело главной целью искоренение праздной и суеверной привычки поклоняться изображениям, которыми (по мнению персов) позорился истинный Бог. Возвышенный характер персидской религии не мог не привлечь сведущих греков, уже недовольных грубой мифологией своего народа. Кроме того, сходство между учением Заратустры и Гераклита не ограничивается языком, используемым для обозначения божественного огня; доктрины о всесозидающей, всепроникающей Мудрости, λόγος или Слове, и о различии между бессмертной душой и тленным телом, являются общими для обеих систем. Но различия между двумя системами почти одинаково разительны. Гераклит - монист; по его мнению, все сущее в конечном счете едино. Заратустра учил о принципе Зла, повсеместно противостоящем Доброму Духу и почти одинаково могущественном; его система дуалистична[45a]. Заратустра не свободен от национализма, Гераклит же космополитичен. В эфесской системе мы не находим и следа веры в суд после смерти, в рай или ад. На самом деле мы вполне можем предположить, что Гераклит был знаком с зороастризмом и испытал его влияние, но у нас нет возможности определить степень этого влияния. О нем рассказывают, что он получил (но отклонил) приглашение ко двору Дария; и что его мертвое тело было отдано на растерзание собакам по персидской моде[45b].

Трагики.

41. Развитие философской мысли в Афинах, как мы уже заметили, было сильно осложнено политическими отношениями Греции с Персией. Хотя персидская империя поглотила Малую Азию, она получила решительный отпор в своих нападениях на саму Грецию. Центром сопротивления ей стали Афины, а главная слава побед при Марафоне (490 г. до н. э.) и Саламине (480 г. до н. э.) досталась афинским государственным деятелям и воинам. Благодаря этим успехам эллины не только сохранили свою политическую независимость, но и спасли изображения своих богов от неминуемого разрушения. Как и следовало ожидать, произошло возрождение политеистического рвения. Богатство и мастерство Греции беззастенчиво расходовались на создание шедевров скульптурного искусства и их размещение в великолепных храмах. Но даже при этом религиозные доктрины, поразительно схожие с персидскими, получили распространение. Тот же Эсхил, который (в *"Персах"*) празднует поражение национального врага, несколькими годами позже (в *"Агамемноне"*) задается вопросом, действительно ли верховному правителю нравится греческий титул Зевса и греческий способ поклонения ему[46]. Его более консервативный преемник Софокл довольствовался, в духе гомеровских бардов, устранением из старых

мифов всего, что казалось недостойным божественной природы. Еврипид берет на вооружение более смелый тон. Воспроизведя старую мифологию с точной верностью, он "обрушивается на получившуюся картину богов с язвительными порицаниями и грубыми противоречиями[47]". С одинаковой энергией он нападает на привилегии знатного рода и защищает права раба; он остро сочувствует всем несчастьям, которые выпадают на долю человека; но его этическое учение никоим образом не черпает свою санкцию из какой-либо теологии. Эллина утратили доверие к унаследованному ими взгляду на мир.

Софисты.

42. Те же проблемы, которые поэты обсуждали в городском театре, в V веке до н. э. стали темой для обсуждения в классе людей, который стал настолько многочисленным, что образовал ядро новой профессии. Это были "софисты", которые совмещали в себе функции, выполняемые сейчас частично университетским профессором, частично публичным журналистом[48]. Зависимые от гонораров учеников, которых они могли привлечь, и поэтому достаточно чувствительные к аплодисментам момента, они отличались от философов более тесным контактом с общественным мнением дня и более острым стремлением к немедленным результатам. Их вклад в философский прогресс был значительным. Культивируя с особой тщательностью искусство слова, они создали средство, с помощью которого философская мысль могла достичь толпы людей среднего образования; горячие поборники добродетели и политического прогресса, они вселяли новые надежды в народ, который, несмотря на свои материальные успехи, начинал отчаиваться из-за упадка своих старых моральных и гражданских принципов. В Продикусе из Сеоса мы находим предтечу популярных стоических учителей периода принципата[49]:

"Глубокое волнение охватило всех слушателей, когда они услышали его глубокий голос, который так странно звучал из хрупкого тела, в котором он находился. Теперь он описывал тяготы человеческого существования; теперь он перечислял все возрасты человека, начиная с новорожденного, который с плачем встречает свой новый дом, и прослеживая его путь до второго детства и седых волос старости. И снова он гневается на смерть, как каменносердечный кредитор, выбивающий один за другим залоги из своего запоздалого должника: сначала слух, потом зрение, затем свободу движений конечностей. В другой раз, предвосхищая Эпикура, он пытался вооружить своих учеников против ужасов смерти, объясняя, что смерть не касается ни живых, ни мертвых. Пока мы живем, смерти не существует; как только мы умираем, мы сами перестаем существовать[50]".

Продику мы обязаны известной сказкой о Геракле в момент расставания, когда Добродетель, с одной стороны, и Наслаждение, с другой, приглашают его присоединиться к ним[51]. Эта сказка, как мы увидим, была любима римскими философами. Тот же Продик ввел доктрину, которую впоследствии взяли на вооружение киники и стоики, - о "безразличии" внешних преимуществ в отличие от пользы, которую они приносят. Он также выдвинул теории о происхождении богов мифологии, объясняя одних из них как олицетворения сил природы, других - как обожествленных благодетелей человеческого рода[52]; теории, которые позже с усердием перенял стоик Персей[53]. Другому софисту, Гиппиасу из Элиды, мы обязаны доктриной о "самодостаточности" добродетели, которую опять же приняли как киники, так и стоики[54]. Антифон был автором не только "Искусства утешения", но и необычайно красноречивого трактата о политическом согласии и важности образования. Если в юном уме поселить благородный нрав, из него вырастет цветок, который будет стоять до конца, и его не уничтожит ни дождь, ни засуха[55]".

Материалисты.

43. К афинским софистам причисляли Анаксагора, родившегося в Клазоменах около 500 года до н. э. и прилежно изучавшего ионийских философов. Но в своем объяснении природы он отказался от "гилозоизма" и ввел дуализм разума и материи. От вечности все вещи были вместе, но Ум перемешивал и упорядочивал их[56]. Более знаменитым был его современник Эмпедокл из Агригентума, чье имя до сих пор почитается жителями этого города. У него мы впервые находим список элементов, доходящий до четырех: земля, воздух, огонь и вода, и учение о том, что видимые объекты состоят из комбинаций элементов в различных пропорциях, сначала объединенных Любовью, а затем разделенных Ненавистью. В той мере, в какой Эмпедокл отказался от поисков единого происхождения всех вещей, его концепции стали плодотворной основой для более ограниченного исследования, известного сегодня как химия. Его работа была продолжена Лейциппом и Демокритом, оба из Абдеры, которые заменили четыре элемента невидимыми атомами, бесчисленное множество которых движется в пустом пространстве под действием собственного веса. Этот простой и мощный анализ способен эффективно справляться со многими природными явлениями и со сравнительно небольшими изменениями до сих пор сохраняет свою силу в химическом анализе, а также оказывает широкое влияние на соседние науки - физику и ботанику. Однако когда (как это часто бывало и в древности, и в наше время) на ее основе пытаются построить общую философскую систему, становится болезненно очевидной ее неспособность объяснить сцепление материи в массы, рост растений и животных, а также явления разума. Такие попытки примерно соответствуют тому умонастроению, которое сейчас называется *материализмом*, поскольку в них атомы, наделенные только материальными свойствами твердости, формы и веса, считаются единственным истинным существованием, а все остальное - вторично и производно. Этот материализм (с некоторыми существенными оговорками) столетие спустя стал центральной доктриной Эпикура и имеет для нас большое значение в силу его резкого контраста со стоической системой физики.

Сократ.

44. Ценность этих научных спекуляций не была в то время полностью признана в Афинах. Именно в атмосфере софистических дискуссий, не свободной от интеллектуального тумана, но располагающей к проявлению гражданской и даже воинской добродетели, Сократ Афинский (ок. 469-399 гг. до н. э.) достиг зрелости. Он подавал своим согражданам пример энергичного исполнения долга. Как солдат он был храбр почти до безрассудства и принял активное участие в трех кампаниях. Как магистрат он неукоснительно выполнял свой долг. После битвы при Аргинусах десять афинских генералов, как говорят, пренебрегли обязанностью помочь некоторым поврежденным кораблям, и народ громко потребовал, чтобы все они были приговорены к смерти одним голосованием. Сократ был одним из председательствующих сенаторов, и он категорически отказался участвовать в такой незаконной процедуре[56a]. И снова, когда Афины находились под властью Тридцати, Сократ решительно отказался подчиниться их несправедливым приказам[57]. Но когда его самого приговорили к смерти, он отказался воспользоваться предоставленной ему возможностью бежать, ибо это, по его словам, означало бы неповиновение законам его страны[58].

Его личная жизнь отличалась твердым самообладанием. Афины теперь были богаты, и их ведущие граждане часто собирались вместе на праздники. Сократ присоединился к ним, но проявлял величайшую умеренность в еде и питье: такой образ жизни, по его мнению, лучше для здоровья и приносит больше истинного удовольствия. Над грубыми соблазнами чувств он одержал полную победу[59]. Его нрав был спокойным и ровным; он не выходил из себя из-за жестокости жены и не позволял себе вспыхивать от ярости по отношению к рабам. Его

личные привычки, хотя и простые, были аккуратными: он не одобрял пренебрежения ни телесной чистотой, ни опрятностью в одежде.

Таким образом, Сократ дал пример деятельной и самоконтрольной жизни (ἰ σὺς καὶ κράτος) и своим характером, даже больше, чем своими рассуждениями, оказал влияние, которое широко распространилось на многие века.

Его учение.

45. Учение Сократа нелегко свести к установленным формулам философской школы. Но очевидно, что оно было сосредоточено на жизни людей в городе и дома и уже не касалось главным образом явлений неба или истории создания Вселенной. Так, Цицерон хорошо говорит о нем, что "Сократ спустил философию с небес на землю и ввел ее в дома и города людей, заставляя их спрашивать о жизни и нравах, о добре и зле[60]"; а Сенека говорит, что он "обратил всю философию к вопросам морали и сказал, что высшая мудрость заключается в различении добра и зла[61]". У него не было более высокой цели, чем отправить молодых людей, в добром нраве которых он был уверен, принимать активное участие в делах общества, и к этому курсу он призывал их индивидуально и настойчиво[62]. Но не следует думать, что он отодвигал на второй план проблемы, связанные с обретением истины или с устройством и управлением Вселенной. Его взгляды на эти вопросы имели, пожалуй, тем больший вес, что излагались им не как личные мнения, а как положения, по которым он хотел разделить убеждения своих соседей, если только они могли уверить его, что разум на их стороне.

Разум - путеводитель.

46. Сократ, как никто другой, владел искусством убедительных рассуждений, делая тем самым своих собеседников мудрее и лучше. Прежде всего он потребовал тщательно определять термины, чтобы каждый человек знал, какова природа каждой существующей вещи[63], исследовал себя и хорошо знал, о чем он говорит. Далее он ввел практику индукции (ἐπακτική λόγος), с помощью которой люди расширяют кругозор своего разума, понимают одну вещь в сравнении с другой и распределяют предметы своего мышления по классам[64]. Путем индукции мы приходим к общим истинам: однако не с помощью какого-либо механического или математического процесса, а (по крайней мере, в высших вопросах) с помощью гадания, то есть своего рода божественного просвещения[65]. Тот, кто приучил себя мыслить обдуманно, рассматривать малое в его отношении к великому и настраиваться на божественную волю, выходит в мир, укрепленный в самоограничении, в силе аргументации и в активной доброжелательности к своим ближним.

Наиболее непосредственно этот метод обращен к будущему государственному деятелю. Многие из тех, кто ищет общества Сократа, намереваются стать генералами или магистратами. Пусть они хорошо подумают, что означают эти слова. Разве лоцман - это не тот, кто умеет управлять кораблем, а повар - тот, кто умеет готовить еду? Разве не должны мы тогда сказать, что государственный деятель - это тот, кто знает, как управлять государством? И как он может узнать это, кроме как путем обучения и тренировки? Не должны ли мы тогда сказать в целом, что все искусства зависят от знаний, а знания - от обучения? Разве мы не приходим к общим истинам, что "добродетель - это знание" и что "добродетели можно научить"? Мы можем колебаться, как применить эти принципы к нашим индивидуальным действиям, и Сократ никого не обвинит в этом; но для него самого есть божественный монитор, который не перестает предупреждать его, когда его разум обращается к курсу, который боги не одобряют.

Его дуализм в физике.

47. В рассуждениях ионийских философов Сократ не находил удовлетворения. Но однажды он с радостью обнаружил слова Анаксагора: "Именно разум упорядочивает мир и является причиной всех вещей[66]". Так он увлекся дуалистическим взглядом на вселенную, в котором материя и разум противопоставляются друг другу. Вначале существовал хаос неупорядоченной мертвой бессмысленной материи, а также разум, принцип жизни, смысла и порядка. Разум коснулся материи, и возникла Вселенная. Разум управляет материей, и поэтому Вселенная продолжает существовать. Доказательством тому служит провиденциальное приспособление мира для жизни и комфорта человечества: ведь вполне логично предположить, что вещи, существующие для использования, - дело рук разума[67]. Тот, кто создал человека, дал ему глаза, чтобы видеть, уши, чтобы слышать, и рот, удобно расположенный рядом с органами зрения и обоняния; он вложил в него любовь к своему потомству, а в потомство - любовь к своим родителям; и, наконец, наделил его душой, способной понимать и поклоняться своему создателю. Для обозначения божественной силы Сократ совершенно безразлично использует слова "бог" и "боги", но его вера по сути своей монотеистична. В богов города Афин он перестал верить, хотя по-прежнему приносит жертвы на их алтари в добродушном соответствии с законом, и даже принимает популярный термин "гадание[68]", хотя и в совершенно ином смысле, чем его использовало официальное жречество.

В анализе человеческой природы Сократ придерживается аналогичного дуализма. Человек состоит из тела и души: душа - владыка и царь над телом, и ее по праву можно назвать божественной, если таковой является все, что имеет отношение к человечеству[69].

Его пиетизм.

48. В практическом учении Сократа полностью преобладали его религиозные принципы. Боги, считал он, знают все: наши слова, наши поступки и тайны наших сердец: они присутствуют повсюду и дают людям советы относительно всей жизни[70]. Поэтому первый долг человека - вступить в общение с богами посредством молитвы, прося их дать нам добро и избавить нас от зла, но не уточняя молитву никакими указаниями богам, что есть добро или зло; это лучше знают сами боги[71]. Итак, мы можем молиться такими словами: "Зевс, царь наш, дай нам то, что для нас хорошо, просим мы об этом или нет; то, что дурно, даже если мы просим об этом в молитве, держи от нас подальше[72]".

В этом духе того, что мы сегодня называем "пиетизмом", мы должны интерпретировать его принцип, согласно которому "добродетель - это знание[73]". Это не только утверждает, что никто не может правильно заниматься каким-либо искусством, если он не изучил и не понял его, но и что никто не может правильно понять искусство, не занимаясь им. Мы говорим, что есть люди, которые знают, что хорошо и правильно, но не делают этого; но это не так, ибо такие люди на самом деле думают, что для них подходит какой-то другой путь. Только мудрый и благочестивый человек обладает правильным пониманием; другие не могут делать добро, даже если пытаются[74]; а когда они делают зло, то даже это они делают без желания[75].

В своем применении к политике учение Сократа столкнулось с демократическими настроениями, преобладавшими в Афинах. Сократ, по меньшей мере, не имел предубеждений против правления царей. Он проводил резкое различие между царской властью и тиранией, говоря, что правление одного человека с согласия подданных и в соответствии с законами - это царская власть, а без такого согласия и по произволу человека - тирания. Но в какой бы конституционной форме ни осуществлялось правление, Сократ

утверждал, что истинными правителями являются только те, кто знает дело правления, и что воля толпы, противоречащая воле мудрых, глупа и нечестива[76].

Почему Сократ был осужден.

49. Так уча и влияя на людей, Сократ прожил в Афинах до семидесяти лет, а затем умер от руки общественного палача. Этой участи он мог так легко избежать, что она казалась почти самоизбранной. Его ученик Ксенофонт выражает удивление, что присяжные должны были осудить такого скромного, мудрого и практичного благодетеля афинского народа[77]. Современные историки, более глубоко знающие человеческую природу, скорее удивляются, что Сократу позволили прожить так долго[78]. Обвинители жаловались, что Сократ оскорбил их, не веря в богов города, введя новые божества и развратив афинскую молодежь. С точки зрения консервативно настроенных афинян, обвинения были вполне обоснованными. Очевидно, что Сократ не верил не только в официальных богов города, но и в божества, которым он поклонялся наиболее искренне, - демократию и империю. Он не только вводил новые божества, но и, как можно с полным основанием утверждать, вводил самые существенные части религии национального врага - Персии. Ежедневно прививая эти еретические доктрины молодым людям из самых высокопоставленных афинских семей, он вполне мог быть причиной того, что афинскому государству служили менее беспрекословно, чем раньше. То, что ереси Сократа были прочно основаны на широком кругозоре и общих истинах, не могло сделать их менее опасными. Афины уже прошли тот период, когда их политическая власть могла быть полезной соседям; они еще не достигли того времени, когда могли довольствоваться интеллектуальным влиянием; Сократ, только потому, что он был в гармонии с будущим Афин, был диссонирующим элементом в их настоящем.

Спутники Сократа.

50. С трудом и не без риска ошибиться мы прослеживаем даже в общих чертах позитивное учение Сократа. Суровое самоограничение, с которым он контролировал свои чувства, в не меньшей степени применялось им и к своему интеллекту. В его изложениях оно принимало форму иронии (εἰρωνεία), то есть постоянного умалчивания о своих личных убеждениях, и акушерства (μαῖευτική), готовности помочь другим довести их догадки до рождения. Таким образом, он был скорее великим воспитателем, чем великим учителем. И хотя он считал, что только добродетель достойна исследования и что добродетель по сути своей есть мудрость, он признавался, что совершенно не знает, где найти эту мудрость самому; он предоставлял своим ученикам самим отправиться на поиски драгоценной чаши. Таким образом, хотя его учение слушали люди всех сословий и с самыми разными умственными наклонностями, ни один не был удовлетворен его негативным отношением. Из различных предложений, которые Сократ выкидывал, не придерживаясь ни одного, его ученики брали каждое по очереди и пытались построить из них систему[79]. Эти системы резко контрастировали одна с другой, но у них были общие черты. Все учителя сохраняли сильную личную привязанность и преданность своему общему учителю; каждый из них был убежден, что только он один владеет тайной его истинных убеждений. Все они держались в стороне от физических спекуляций, зрелые плоды которых уже собирали атомисты. Порталом знания для всех них было правильное использование силы разума; самой святыней - дисциплина добродетели, достижение счастья, совершенное упорядочение общественной жизни. Таковы были сократовские школы, в которых философия теперь несколько резко разделялась на две ветви - диалектику и этику. Прошло еще столетие, прежде чем отвергнутая дисциплина физики вновь утвердила свое значение.

Киники.

51. Из сократических школ три внесли непосредственный вклад в стоическую систему. Из них киническая школа, основанная Антисфеном Афинским (ок. 440-365 гг. до н. э.) и развитая Диогеном Синопским, является ее непосредственным предшественником. Киники в полной мере унаследовали моральную серьезность[80] и прямое пиетистское учение Сократа; по этой причине Антисфен, по-видимому, был любимым учеником этого мастера. Жизнь как этих людей, так и их преемников отличалась простотой и самоотречением, и они с истинным миссионерским рвением посвятили себя исправлению моральных изгоев. Карикатура на фигуру Диогена, распространенная его противниками и до сих пор живущая в литературной традиции, должна постоянно корректироваться картиной, которую дает Эпиктет и которая (хотя и не без элемента идеализации и поклонения герою) показывает нам человека таким, каким он предстал перед своими собственными учениками.

Разрыв с государственной религией, скрытый в Сократе, был без маскировки продемонстрирован киниками. Антистен, следуя примеру пылкого Ксенофана, заявил, что народных богов много, а бог природы один[81]; он осуждал использование изображений[82]; он и его последователи, естественно, получили упрек в атеизме[83]. Не менее оскорбительным для афинян был их космополитизм[84], который считал гордость эллинского происхождения тщетной и презирал славные победы при Марафоне и Саламине. Киники также не считали цивилизацию своего времени просто безразличной; они рассматривали ее как источник всех социальных бед и искали исправления в возвращении к "естественной" жизни, к предполагаемой простоте и добродетели дикаря, не испорченной воспитанием. Таким образом, они сформулировали доктрину, которая особенно понравилась тем, кто чувствовал себя простым и угнетенным, и которая была хорошо описана как "философия пролетариата греческого мира[85]".

Кинический интуиционизм.

52. Разрушительная критика киников не ограничилась нападением на греческие институты; она атаковала саму цитадель разума. Сократ отказался от физики; киники считали диалектику столь же ненужной[86]. В учении об общих понятиях и классификации они не видели смысла; они были строгими номиналистами; лошадей они могли видеть, но не "лошадность". В этике они придерживались главных доктрин Сократа: "добродетель - это знание", "добродетели можно научить" и "никто добровольно не грешит"; При этом они делали особый акцент на "достаточности" (αὐτάρκεια) добродетели, которая для достижения счастья не нуждается (по их мнению) ни в чем, кроме сократовской силы характера (Σωκρατική ἰσχύς)[87]. Но в действительности они отождествляли добродетель с этой силой воли и полностью обходились без знания; добродетель была для них делом инстинкта, а не научного исследования. Поэтому они представляются настоящими основателями той этической школы, которая основывает познание добра на интуиции и которая в настоящее время, под постоянно меняющимися названиями, является самой влиятельной из всех. На практике добродетель, которая особенно привлекала киников, - это "свобода", требование каждого человека в каждый момент делать и говорить то, что кажется ему правильным, не обращая внимания на волю государей, условности общества или чувства ближнего; требование, которое в любое время предъявляют управляемые к своим правителям, независимо от того, справедливы они или несправедливы, безрассудны или дальновидны.

Пределы цинизма.

53. Цинизм в морали - это то же, что атоанизм в физике; доктрина, которая оказывает широкое влияние благодаря своей предельной простоте, которая необычайно эффективна в

диапазоне идей, которым она соответствует, и смертельно опасна за пределами этого диапазона. Ничто не является более чуждым кинизму, чем то, что мы сейчас называем цинизмом; киники были добродетельными, сердечными, добродушными и благочестивыми. По готовности к самоотречению они равнялись или превосходили пример, подаваемый буддийскими монахами, но, вероятно, значительно уступали им в восприятии природной красоты и простых радостей жизни. По сравнению со своим учителем Сократом, им не хватало его гениального присутствия, литературного вкуса и доброжелательной терпимости; и они испытывали острую антипатию к людям типа Платона и Аристотеля, вся жизнь которых была связана с гордостью за свою страну, свое рождение и свои литературные занятия[88].

Ксенофонт.

54. Сами киники, похоже, не использовали литературу для распространения своих взглядов; но в работах Ксенофонта Афинского (440 - ок. 350 гг. до н. э.) мы имеем картину Сократа, нарисованную почти в точности с кинической точки зрения. Ксенофонт был близким личным другом Антисфена и полностью разделял его нелюбовь к интеллектуальным тонкостям. Он был склонен к военным приключениям, и его интерпретация сократовского учения полностью избавила его от любых угрызений совести, которые патриотизм мог бы навязать ему в этом направлении, оставив его свободным в одно время поддерживать персидского царя Кира, а в другое - объединиться со спартанским царем Агесилаем против своих соотечественников. От приключений он перешел к написанию романов, и его очерки об экспедиции десяти тысяч греков (в которой он принимал личное участие) и о жизни Кира Великого представляют интерес, который никак не зависит от их точности. На рассказ о Сократе в его *"Памятных записках"* (Ἀπομνημονεύματα) не всегда можно положиться; в лучшем случае он раскрывает только одну сторону исторического философа; но он в значительной степени подтверждается тем, что мы узнаем из других источников, и представляет для нас особый интерес из-за большого влияния, которое он оказал на латинскую литературу.

Киренаики.

55. Аристипп из Киринеи, напротив, разделял сочувственный тон Сократа, но не мог перенять его моральную серьезность и рвение к благу других. Он полностью отказался от искреннего призыва Сократа принять участие в политике. "Мне кажется, - говорит он, - это большая глупость, что человек, у которого достаточно дел, чтобы самому добывать необходимое для жизни, не должен довольствоваться этим, а должен брать на себя обязанность обеспечивать своих сограждан всем, что им нужно, и отвечать за свои действия в суде, если он не преуспел". Аристипп полностью отказался от аскетической формы, в которой киники представляли учение своего учителя, и считал, что мудрый человек путем самоограничения и свободной тренировки достигает истинного удовольствия, и что такое удовольствие является целью жизни. Киренаики (так называли его последователей) были предшественниками в этике школы Эпикура, и ожесточенное противостояние, которое впоследствии разгорелось между стоиками и эпикурейцами, было предвосхищено конфликтом между киниками и киренаиками.

Мегаряне.

56. Школа Евклида из Мегары внезапно отступила от этих этических интересов и посвятила себя главным образом проблемам диалектики. От сократовской практики классификации она пришла к учению о едином существе, которое только она считала истинно существующим и которое она отождествляла с единым Богом, провозглашенным Ксенофаном и его последователями из элеатской школы. Поэтому именно мегарийской

школе мы обязаны утверждением философского принципа монизма; эта же школа вывела необходимое логическое следствие, что зло не существует ни в каком реальном смысле. От элеатов мегаряне получили интерес к логическим спекуляциям всех видов, и они были сильно заняты решением заблуждений: среди последователей этой школы мы впервые встречаем головоломки "куча" (*Cornu*), "лжец" (*Псевдоменос*) и другие, над которыми в более поздние времена Хрисипп и другие стоики оттачивали свой ум[89]. Диодор Мегарийский изложил некоторые положения о соотношении возможного и необходимого, которые имеют решающее значение в связи с проблемой свободы воли[90]. Наконец, Стилпо, преподававший в Афинах около 320 г. до н. э. и предпринявший яростную атаку на теорию идей Платона, занял этическую позицию, не похожую на позицию киников[91], и причислял к своим ученикам будущего основателя стоицизма. Стилпо пользовался среди современников безграничной славой; князья и народы стремились оказать ему честь[92]; но мы почти не имеем сведений о его учении и знаем его почти исключительно как человека, способствовавшего формированию ума Зенона.

Продвижение философии.

57. Мы не касаемся школы, основанной Фаэдоном из Элиды; рассмотрение Платона и Аристотеля и их последователей мы должны оставить для другой главы. Мы уже видели, как философия превратилась из интереса изолированных теоретиков в силу, объединяющую людей в группы и ослабляющую унаследованные узы города и класса. До сих пор ее курс сильно колебался как в отношении предмета, так и в отношении принципов. Но теперь его диапазон становится все более определенным, и в приближающийся период мы увидим решительные попытки достичь всеобъемлющего решения проблем, поставленных перед пытливыми умами.

ФУТБОЛЬНЫЕ ССЫЛКИ

[1] "Стоицизм был самым ранним детищем союза между религиозным сознанием Востока и интеллектуальной культурой Запада" (Lightfoot, *Philippians*, p. 274).

[2] Среди наиболее важных из них - Th. Гомперц "*Греческие мыслители*" (перевод Л. Магнуса и Г. Г. Берри, Лондон, 1901-5) и Дж. Адам "*Религиозные учителя Греции*" (Гиффордские лекции, Эдинбург, 1908).

[3] "Самый чистый воздух распространяется вокруг него безоблачно, и белый свет плывет над ним" *Hom. Od.* 6, 46 (перевод Бутчера и Ланга). См. также Adam, *Religious Teachers*, p. 31.

[4] "Невозможно, чтобы другой бог вышел за пределы или сделал недействительным замысел Зевса" *Od.* 5, 103.

[5] *Il.* 24, 308; *Od.* 14, 404.

[6] *ib.* 6, 188.

[7] *Od.* 8, 170.

[8] *ib.* 4, 237.

[9] *ib.* 20, 75.

[10] *ib.* 14, 84.

[11] *ib.* 17, 485.

[12] См. ниже, § 325.

[13] Так это понимал уже Сократ; Xen. *Мет.* i 3, 7.

[14] Гесиод, *Труды и дни*, 252-255; и см. ниже, § 254.

[15] ib. 289-292, цитируется Xen. *Мет.* ii 1, 20.

[16] Например, к Адаму, *Религиозные учителя*, Лекция. V; Gomperz, *Greek Thinkers*, bk. i, ch. ii.

[17] Orphic Fragments, vi 10-12 (fr. 123 Abel).

[18] Adam, p. 114.

[19] Gomperz, *Greek Thinkers*, i pp. 46-48.

[20] ib. 48-56.

[21] ib. 56-59.

[22] Термины "монизм" и "дуализм" в последнее время стали лозунгами противоборствующих армий популярных философов, особенно в Германии. В этой книге они обозначают два аспекта философской мысли, которые не обязательно являются непримиримыми. Ведь без таких противопоставлений, как жизнь и материя, вселенная и индивид, добро и зло, мышление невозможно; пока что мы все "дуалисты". Но как только мы фиксируем свое внимание на этих контрастах, мы обнаруживаем, что они не окончательны, а указывают на некое конечное примирение; и в этой степени все прилежные мыслители стремятся стать "монистами". Точно так же широкий монистический принцип "все вещи едины" не имеет смысла, если его не интерпретировать на дуалистическом языке".

[23] См. ниже, §§ 71, 195.

[24] Gomperz, i 127.

[25] Эта фраза не выражает веру в политеизм, см. Adam, p. 204.

[26] Xen. apud Euseb. *Praep. ev.* xiii 13.

[27] Xenophanes apud Sext. *math.* ix 193.

[28] Id. apud Arist. *Rhet.* ii 23.

[29] О Ксенофане см. Gomperz, i pp. 155-164; Adam, pp. 198-211.

[30] "Глаза и уши - плохие свидетели для людей, если их души не обладают остроумием" Heracl. *Fr.* 4 (Bywater), 107 (Diels).

[31] "Многознание не учит уму, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, Ксенофана и Гекатея" *Fr.* 16 B, 40 D.

[32] "Слово обще, но большинство людей живут так, как если бы они владели частным пониманием" *Fr.* 92 B, 2 D.

[33] "Все движется, и ничто не остается" Plato *Crat.* 402 A.

[34] "Слушая не меня, а Слово, разумно исповедовать, что все вещи едины" *Fr.* 1 B, 50 D.

[35] "Все изменяется с огнем и огонь со всем, как золото с товарами и товары с золотом" *Fr.* 22 B, 90 D; "ни Бог, ни человек не создали этот мир-порядок (κόσμος), который одинаков для всех существ: но он был и будет вечно живым огнем" *Fr.* 20 B, 30 D.

[36] "Огонь однажды придет, будет судить все вещи и осудит их" *Fr.* 26 B, 66 D.

[37] "Пока мы живем, наши души мертвы и погребены в нас; но когда мы умираем, наши души оживают и живут" *Sext. Pyrrh. inst.*, iii 230 (*Fr.* 78 B, 88 D).

[38] "Это Слово всегда существует" *Fr.* 2 B, 1 D.

[39] *ib.*

[40] "Есть только одна мудрость, чтобы понять суждение, которым все вещи управляются через все" *Fr.* 19 B, 41 D.

[41] "Люди не способны понять Слово до того, как услышат его, а вначале даже после того, как услышат его..... Другие люди не замечают того, что они делают, когда бодрствуют, так же как забывают то, что делают, когда спят" *Fr.* 2 B, 1 D.

[42] *Fr.* 91 B, 114 D.

[43] *Adam*, pp. 217-222.

[44] *Gomperz*, i p. 63.

[45] См. *Gladisch*, *Herakleitos und Zoroaster*; *Ueberweg*, *Grundriss*, p. 39; выше, § 13.

[45a] Гладиш прослеживает этот дуализм у Гераклита под именами Зевса и Аида (см. его стр. 26, прим. 39).

[45b] *Clem. Strom.* i 14; *Suidas*, s. v. *Herakleitos*. (*Gladisch*, pp. 65, 75).

[46] *Agam.* 155-161, 167-171.

[47] *Gomperz*, ii p. 13.

[48] "Наполовину профессор, наполовину журналист - вот лучшая формула, которую мы можем придумать для характеристики софиста V века до н. э." *Gomperz*, i p. 414.

[49] См. ниже, §§ 124, 130 и 131.

[50] *Gomperz*, i p. 428.

[51] *Xen. Mem.* ii 1, 21 - 34.

[52] *Gomperz*, i p. 430.

[53] См. ниже, § 89.

[54] *Gomperz*, i p. 433.

[55] *ib.* p. 437.

[56] *Arist. Phys.* viii 1; и см. ниже, § 173.

[56a] *Xen. Mem.* i 1, 18.

[57] *Plato, Apol.* p. 32.

[58] Plato, *Crito*, p. 44 sqq.

[59] Gomperz, ii p. 48.

[60] Cic. *Ac.* i 4, 15; *Tusc. disp.* v 4, 10.

[61] Sen. *Ep.* 71, 7.

[62] Xen. *Mem.* iii 7.

[63] Xen. *Mem.* iv 6, 1; Epict. *Disc.* i 7, 11.

[64] Xen. *Mem.* iv 5, 12; Arist. *Met.* xiii 4.

[65] Xen. *Mem.* iv 7, 10. Сократовскую μαυτική не следует воспринимать слишком серьезно; это лишь одно из многих предварительных предложений для объяснения процесса рассуждения, сродни современному использованию термина "гений" в связи с достижениями в поэзии и искусстве.

[66] Plato, *Phaedo*, p. 97 c. Отрывок производит впечатление реальной реминисценции; в то же время признание его таковым подразумевает, что Сократ не был последовательным в игнорировании всех физических спекуляций.

[67] Xen. *Mem.* i 4, 4.

[68] ib. i 4, 2.

[69] ib. i 4, 9 и iv 3, 14; Cic. *N. D.* ii 6, 18.

[70] ib. i 1, 19.

[71] ib.

[72] Plato, *Alc.* ii 143 A.

[73] Xen. *Mem.* iii 9, 4 и 5.

[74] ib.

[75] οὐδεὶς ἔκων ἀμαρτάνει; см. Plato *Prot.* p. 345 D, *Apol.* p. 25, Xen. *Mem.* iv 2, 20. Никто по доброй воле не пребывает в неведении, и никто не творит зла по какой-либо иной причине, кроме той, что он не знает добра".

[76] Принимая в целом утверждения Ксенофонта относительно религиозного и практического учения Сократа, я рад, что нахожусь в согласии с Адамом; Гомперц, напротив, настроен более скептически. Однако следует всегда помнить, что сам Сократ скрывал свои положительные мнения под формой предложений и рабочих гипотез или "прорицаний".

[77] *Mem.* i 1, 1.

[78] Grote, *History of Greece*, ch. lxviii. Гомперц очень драматично изображает отношение афинянина старой школы; *Greek Thinkers*, ii pp. 94-97.

[79] "ex illius [Socratis] variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat" Cic. *de Orat.* iii 16, 61.

[80] παρὰ [Σωκράτους] τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας Diog. L. vi 2.

[81] "Antisthenes ... populares deos multos, naturalem unum esse dicens" Cic. *N. D.* i 13, 32.

[82] οὐδέις [θεὸν] εἰ δέναι ἔξ εἰ κόνος δύναται Clem. Alex. *Protrept.* p. 46 C.

[83] Epict. *Disc.* iii 22, 91.

[84] См. ниже, § 303.

[85] Gomperz, ii p. 148, ссылаясь на книгу Гетлинга "*Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats*" (Halle 1851).

[86] ἄρεσκει αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν Diog. L. vi 103.

[87] ib. vi 11.

[88] См. Платон, *Theaet.* 155 E, *Soph.* 251 B; Аристотель, *Met.* vii 3, 7.

[89] См. ниже, § 163.

[90] См. ниже, §§ 220 и 221.

[91] "hoc inter nos et illos [Stilbonem etc.] interest; noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem" Sen. *Ep.* 9, 3.

[92] Gomperz, ii p. 196.

ГЛАВА III. АКАДЕМИЯ И ПАПЕРТЬ.

Политические изменения IV века.

58. Не прошло и ста лет со дня смерти Сократа, как лицо греческого мира полностью изменилось. Афины, Лакедемон, Коринф, Фивы, бывшие великими державами, опустились до сравнительной незначительности; их господство исчезло, и даже от их независимости мало что осталось. Во всей Греции господствовал македонец. Но если старомодных политиков постигло горькое разочарование, а приверженцы старого политеизма отчаялись в будущем, то молодых и подающих надежды ждала богатая компенсация. Мелкие войны между соседними городами с их утомительным припевом "и мужчин они убивали, и женщин и детей они поработали[1]" стали происходить реже; внутренние и еще более убийственные распри между фанатичными олигархами или демократами стали пресекаться извне. Для просвещенного грека открылся новый мир предпринимательства на Востоке. Александр Македонский не только завоевал Малую Азию и установил повсюду греческий язык и греческую бюрократию; он открыл путь на Дальний Восток и указал на Индию и даже Китай как на поле для торговцев и колонизаторов. Его работа была частично подорвана беспорядками, последовавшими за его смертью; но если достижениям и помешали, то надежды не были так быстро погашены. Эти новые надежды вряд ли будут сопровождаться длительными сожалениями об исчезновении древних систем правления, которые теперь считаются устаревшими или смешными, или унаследованных мифологий, которые во всех отношениях противоречили моральному чувству[2].

Восток и Запад.

59. Те же исторические события, которые открыли Восток для эллинских авантюристов, облегчили путь в Европу и для восточных. Как солдат и администратор продвигался на Восток, так купец и философ прокладывали себе путь на Запад. Не только в Персии древние суеверия были сметены реформаторским рвением; евреи теперь распространяли из города в город энтузиазм универсализированной религии, которая избавлялась от кровавых жертвоприношений; и, по крайней мере, на время, гуманная философия Будды была доминирующей в Индии, проповедовалась далеко и широко самоотверженными монахами и вдохновляла политику великих монархий. Нам трудно представить себе столкновение идеалов, энтузиазма и амбиций, которое происходило в это время во всех великих городах Старого Света; но несомненно, что во всеобщем волнении старые различия между греком и варваром, евреем и язычником, богатым и бедным, свободным и рабом, мужчиной и женщиной повсеместно ослабевали, а общность мысли и темперамента начинала объединять на новой основе людей, порвавших с узами древнего общества.

Новые философские школы.

60. В течение этого четвертого века до нашей эры были заложены основы четырех философских школ, которым суждено было соперничать друг с другом за преданность римского мира. Сократические школы, о которых мы уже упоминали, киники и киренаики, возможно, не совсем угасли; в частности, кинические миссионеры, похоже, были общественной силой вплоть до II века до н. э. Но их интеллектуальная основа была слишком узкой, чтобы позволить им эффективно пересаживаться на новую почву. В конце века каждая из них уступила место новой школе, которая сохранила центральные доктрины своей предшественницы. Сократовские парадоксы перешли от киников к стоикам; доктрина о том, что удовольствие - это благо, была воспринята Эпикуром. Стоики и эпикурейцы спорили с ожесточением, до сих пор не имевшим себе равных, находя себя в таком же противостоянии по вопросам логики и физики, которые они заново ввели в популярную философию, как и по вопросам этики, по которым их антипатии были унаследованы. Между ними стояли две школы, которые тем временем утвердились. Платон, сподвижник Сократа, основал Академию в Афинах около 380 года до н. э.; и если он не придал своему учению абсолютной непоколебимости, то все же школа процветала под сменой лидеров, всегда гордившихся славой своего основателя и оказывавших ему хотя бы номинальную преданность. От Академии отпочковалась школа перипатетиков, основанная учеником Платона Аристотелем около 350 года до н. э. После смерти Аристотеля эта школа тяготела к академикам, и в последующие века между ними практически не было различий. Если стоицизм можно назвать ребенком кинизма, то он в значительной степени черпал подпитку из этих двух школ и их основателей. Поэтому здесь необходимо рассказать об учении Платона и Аристотеля, отчасти из-за огромного значения обоих в общей истории философии, отчасти из-за их непосредственного влияния на предмет этой книги. Поскольку в более поздней истории Академия занимает гораздо более видное место, мы будем часто использовать этот термин для обозначения общего учения двух смежных школ.

Платон.

61. Из всех сподвижников Сократа наиболее известен Платон Афинский (427-347 гг. до н. э.), основатель философской ассоциации, известной как "Академия". По общему мнению любителей греческой литературы, он выделяется не только как великий мастер аттического прозаического стиля, но и как самый яркий выразитель истинного ума Сократа[3] и самый яркий светоч греческой философии[4]. По первому пункту это суждение не вызывает

сомнений; по тонкому и добродушному остроумию, красоте иллюстраций и убедительности мысли платоновские диалоги не имеют себе равных. Но только в его ранних работах мы можем принять Платона как представителя Сократа; после смерти своего учителя он много лет путешествовал по Египту, Нижней Италии и Сицилии и впитал, в частности, многое из учения пифагорейцев. Теория "идей", характерная для поздних работ Платона, не является строго сократовской. Мы должны добавить, что она также не имеет первостепенного значения в истории человеческой мысли; с нашей точки зрения, она лежит в стороне от основного течения как спекуляций, так и практики. Это была еще не родившаяся теория, не принятая даже преемниками Платона в управлении Академией[5]. Поэтому мы очень мало касаемся непосредственного учения Платона; но тем охотнее следует признать, что стоики часто были обязаны ему помощью в решении важных вопросов и что платоновское отношение оставалось для них фактором, который они должны были постоянно учитывать.

Реализм Платона.

62. Поразительной особенностью платоновских диалогов является то, что их результаты, как правило, отрицательны. Сначала мнения толпы, затем современников Сократа - "софистов" и представителей других сократических школ - подвергаются перекрестному допросу, в ходе которого они все до единого уличаются в необоснованности. Этот перекрестный допрос выдержан в сократовском духе и является прежде всего умственной гимнастикой, приучающей диалектика наблюдать зорче и рассуждать метче, чем его собратья. Постепенно из массы сомнений вырисовывается нечто вроде позитивной теории, которую Платон готов принять. Истинное рассуждение - это индукция от частного к общему, от индивида к классу. В названии класса мы наталкиваемся на истинное бытие индивида и, правильно определив его, узнаем, чем на самом деле является каждая вещь. Идея", соответствующая имени класса, одна только реально существует; индивид - это более или менее несовершенное подражание ей (μίμησις). Таким образом, Платон нашел, как ему казалось, решение трудности, которую Сократ вряд ли ощущал, - объяснить участие (μέθεξις) частного в общем (ὑπόθεσις или ἰδέα). Таким образом, там, где обычные люди видят "лошадей", и Антистен считает, что они правы, Платон видит "лошадиность", или идею "лошади". На языке средневековой философии Платон - *реалист*, то есть тот, кто считает, что наши Идеи - это нечто большее, чем то, что люди имеют в виду, когда говорят "просто идеи"; что они - Реальности, и имеют свое бытие в действительно существующем мире; и что, познавая их, мы знаем, что *есть*. Но как Платон утверждает, что только общие представления истинны и реальны, так и он неизбежно утверждает, что объекты, воспринимаемые органами чувств, реальны лишь наполовину, и что обычный человек живет в мире иллюзий. Таким образом, мысли философа отделены пропастью от мира, в котором живут и умирают люди.

Бог и душа.

63. На основе отдельных "идей" Платон путем классификации и индукции выстраивает все более и более мелкие классы идей, пока мы не начинаем видеть видение единой идеи, класса, включающего в себя все классы, высшего "существа", от которого происходит все сущее. Эта высшая идея по-разному обозначается названиями "добро", "прекрасное", "единое". В результате внезапной трансформации она становится Творцом (δημιουργός) вселенной. Содержа в себе все сущее, он нуждается для своей деятельности в некоей бесформенной и инертной материи; за это у Анаксимандра взято название ἄπειρον, "неограниченный". Вся сотворенная вселенная может рассматриваться как совместное произведение "идеи" и "неограниченного", и космология Анаксагора "все вещи были вместе,

и разум пришел и упорядочил их" в значительной степени оправдана. Сотворенный таким образом мир и хорош, и прекрасен, ибо создан добрым Творцом по лучшим образцам.

Человеческая душа имеет тройственную природу. Высшая часть, разумная душа (τὸ λογιστικόν), сидит в голове; эмоциональная душа (τὸ θυμοειδές) - в сердце; аппетитная душа (τὸ ἐπιθυμητικόν) - в животе. Над этими двумя низшими душами разумная часть должна держать контроль, как погонщик над двумя непокорными конями[6]. Разумная душа существовала до рождения и может надеяться на бессмертие, ибо она связана с идеей "бытия". В конечном счете она может даже достичь совершенства, если будет очищена, как огнем, от низменных элементов, которые к ней привязались.

Этика и политика.

64. Сам Платон не формулирует этический идеал с той же точностью, что и его преемники, но из его работ мы делаем вывод о цели, на которую он указывает. Так, этическая цель для каждого человека - это максимально возможное участие в идее блага, максимально близкое к божеству подражание. Добродетель каждой части человеческой души заключается в надлежащем исполнении своего дела; у разумной души это Мудрость (σοφία); у эмоциональной души Мужество (ἀνδρεία); у аппетитной души Трезвость (σοφροσύνη). Над всеми (это скорее намек, чем утверждение) господствует высшая добродетель Справедливость (δικαιοσύνη), возлагая на каждую часть свою функцию. Таким образом, четыре кардинальные добродетели выводятся как практическое приложение из платоновской психологии. Высокое положение, отведенное Справедливости, ведет к практической доктрине Умеренности (μετρίότης); даже добродетели ограничены как в своей интенсивности, так и в сферах своей деятельности, и если какая-либо добродетель переходит свой предел, она превращается в порок, который граничит с ней. Таким образом, идеал практической жизни - "умеренный человек", спокойный, внимательный и уважающий себя, тронутый теплым потоком чувств, но никогда не увлекающийся возбуждением; и даже этот идеал строго подчинен идеалу жизни философского созерцания.

Идеальное государство создано по образцу отдельного человека. Трем частям души соответствуют три класса граждан: правители, чьей добродетелью является Мудрость; стражи, на которых возлагается Мужество; рабочие и торговцы, обязанные государству трезвостью и послушанием. Таким образом, политическая система, к которой склоняется Платон, - это система аристократии; ведь средний класс в его государстве играет лишь исполнительную роль в управлении, а низшие сословия полностью исключены из него.

Аристотель.

65. Величайшим из учеников Платона был Аристотель из Стагиры (384-322 гг. до н. э.), который привнес в философию, охваченную спорами учеников Сократа, дух примирения. С его точки зрения, различные споры не столько ошибочны, сколько неполноценны. Чтобы достичь истины, нужно сначала собрать различные мнения, которых принято придерживаться, а затем искать примиряющую формулу, частичным изложением которой является каждое из них.

Десять категорий.

66. В своем исследовании Аристотель не полностью порвал с платоновской теорией идей, но перенес их из трансцендентного мира в соприкосновение с обычной жизнью. Он придерживался метода индукции (ἐπαγωγή) от частного к общему и соглашался с тем, что мы достигаем истинной природы каждой вещи, когда определим ее классовую концепцию. Но

понятие или идея класса (ἰδέα), хотя и является самым реальным бытием, существует не самостоятельно, а только в частностях, составляющих класс, и через них. Таким образом, убедившись в существовании градаций бытия, мы должны выяснить, что это такое, и классифицировать различные виды суждений, в отношении которых мы спрашиваем, истинны они или ложны. Теперь путем наблюдения мы обнаруживаем, что суждения или предикации имеют десять различных форм, которым, следовательно, должны соответствовать десять видов существования. Это хорошо известные "категории" Аристотеля, которые выглядят следующим образом:

- (i) "субстанция", как, например, когда мы говорим: "Это человек", "лошадь";
- (ii) "количество", например, что он "шести футов ростом";
- (iii) "качество", как "грамматик";
- (iv) 'отношение', например, 'в два раза больше';
- (v) "место", например, "в Афинах";
- (vi) "время", как "в прошлом году";
- (vii) 'положение', например, 'лежать';
- (viii) 'владение', например, 'мечом';
- (ix) "действие", как "режет"; и
- (x) "страсть", как "рассекается" или "сжигается".

Таким образом, Аристотель восстанавливает заслугу простого человека; именно он владеет субстанцией истины и дает ей привычное выражение в речи, даже грубо обозначая различные виды бытия различными формами слов. Теперь становится ясно, что изучение грамматики необходимо как основа логики.

Аристотель также значительно продвинул изучение того вида рассуждений, которые идут от общего к частному, и, который лучше всего выражается в терминах "силлогизма" (συλλογισμός), в котором он определил различные формы.

Четыре причины.

67. При изучении физики Аристотель подхватывает нить, которую Сократ намеренно обронил, то есть учение ионийских философов. Либо непосредственно от Эмпедокла, либо от *общего* мнения, которое теперь уже достаточно установилось, он принял учение о четырех элементах (στοιχεῖα), земле, воде, воздухе и огне; но к ним он добавил пятый (πέμπτῳ στοιχεῖον, *quinta essentia*), эфир, который заполняет небесные пространства. За этим анализом скрывается более важная проблема космологии - вопрос о том, как возник этот мир. Собрав еще раз общепринятые мнения, Аристотель приходит к выводу, что обычно задаются четыре вопроса и что в них ищутся четыре "причины", которые разрешат соответствующие вопросы. Эти четыре причины таковы:

- (i) Творец, или "действенная причина", отвечающая на вопрос: "Кто сотворил мир?"
- (ii) Субстанция, или "материальная причина"; - Из чего он его создал?
- (iii) План, или "модальная причина"; - в соответствии с каким замыслом?
- (iv) Конец, или "конечная причина"; - с какой целью?[\[7\]](#)

Рассматривая эти "причины", Аристотель приходит к выводу, что первая, третья и четвертая в конечном счете едины: Творец содержит в своей собственной природе и замысел, и цель своей работы[8]. Таким образом, решение дуалистично и в значительной степени совпадает с решением Платона; конечными сущностями являются (i) информирующая сила и (ii) материя, обладающая потенциальной способностью принимать форму.

Вследствие этого дуализма Аристотеля термин "материя" (ὑλὴ, *materia*) с тех пор приобрел ассоциации, которых не было у него во времена гилозоистов. Теперь материя стала представлять собой нечто безжизненное, инертное и неразумное, и резко противопоставляться не только таким понятиям, как "Бог" и "разум", но и движению и силе. По этой причине стоики, вновь вводя монизм, предпочитали новый термин, как мы увидим ниже[9].

Микрокосм.

68. Чем Бог является для вселенной, тем душа является для тела, которое есть "маленькая вселенная"[10]. Но только разумная часть души совершенно отдельна; она имеет божественную природу и вошла в тело извне; она одновременно является его формирующим принципом, его планом и его целью. Низшие части души связаны с телом и должны погибнуть вместе с ним. Пока учение Аристотеля мало чем отличается от учения Платона, но новая точка зрения появляется, когда он говорит о душе как о подверженной "болезням" (παθήματα), и таким образом возлагает на практического философа социальную функцию товарища врача. Среди болезней он особо называет жалость и страх, которые поражают эмоциональную часть души. Их лечение заключается в "очищении" (κάθαρσις), то есть в полном изгнании их из души, как того требуют разум и обстоятельства; но Аристотель отнюдь не считает, что аналогия между телом и душой является полной или что эмоции всегда должны рассматриваться как вредные[11].

Этика и политика.

69. Излагая идеал человеческой деятельности, Аристотель полагает, что другие философы расходились больше в словах, чем в сути, и надеется примирить их с помощью нового термина "блаженство" (εὐδαιμονία). Это блаженство достигается, когда душа активно действует в добродетели и когда она находится в таком положении, что ей инструменты такого действия, то есть в жизни, которая достаточно обеспечена. Такой деятельности непременно сопутствует удовольствие, и поэтому нет нужды искать его с определенной целью. Далее, добродетель олицетворяется в "истинном джентльмене" (καλὸς κἀγαθός), который всегда избегает порочных крайностей и находит свое высшее удовлетворение в чистом созерцании, подобно тому как сам Творец живет, созерцая созданный им мир[12].

В политике Аристотель находит основания для одобрения поочередно монархии, олигархии и демократии, в зависимости от обстоятельств каждого государства. Однако мы не можем не чувствовать, что его симпатии больше всего направлены на монархию, и что его личная связь с Александром Великим была в полном согласии с его глубочайшими убеждениями. В качестве средства управления государством он прежде всего выступает за воспитание молодежи.

Социальные предпочтения.

70. Философия Платона и Аристотеля, всеобъемлющая по своему диапазону, блестящая и разнообразная по своей окраске, тем не менее, эффективно обращается только к ограниченному кругу. Сократ был спутником и богатых, и бедных; Платон и Аристотель обращались к людям с достатком, положением и вкусом. Их симпатии отчетливо проявляются в их политических системах, в которых государь или аристократия считаются достойными играть свою роль, в то время как многие практически исключены из содружества, иногда как безобидное стадо, нуждающееся в добром пастыре, а иногда как опасная толпа, которую необходимо обмануть или поработить для ее же блага. Эти предрассудки, которые мы обнаружим в стоической системе, ослабляют практическую силу обеих философий. В идеальном персонаже сократовская "сила" исчезла, и только "самоограничение" является стандартом добродетели; справедливый человек спокойно и обыденно движется по жизни, возможно, избегая порицания, но едва ли добиваясь отличия. При возобновлении изучения онтологии, к которой Сократ относился как к "туману из Ионии", яркие фантазии были развиты, а не доминирующие концепции; божество Аристотеля кажется лишь слабым рефлексом бога Сократа и киников, и ни "идея" Платона, ни "материя" Аристотеля не так хорошо приспособлены для тяжелой работы в мире, как атомы Лейциппа и Демокрита. Учителя, которым удалось взять на себя управление двумя школами, все больше и больше склонялись к тому, чтобы погрузиться в специальные исследования и оставить в стороне большие спорные проблемы.

Академики.

71. Последователи Платона были известны как "академики": среди них мы должны различать членов "старой Академии", как их называет Цицерон [13], и тех, кто последовал за нововведениями Аркесилая. Старая Академия в основном развивала этическую сторону учения Платона, считая, что путь к добродетели указывают природные способности человека. Так, Ксенократ Халкидонский (396-314 гг. до н. э.) учил, что счастье каждого человека проистекает из свойственной ему добродетели (οὐ κεία ἀρετή)[14]; а Полемо Афинский (глава школы 314-270 гг. до н. э.), по словам Цицерона, определил ее как состоящую в "добродетельной жизни, которой способствуют те преимущества, к которым нас сначала привлекает природа", тем самым практически приняв стандарт Аристотеля[15]. Учение Полема оказало непосредственное влияние на учение Зенона, основателя стоицизма.

Но с первыми успехами стоицизма Академия возродила свою диалектическую позицию, находясь в сильной оппозиции к догматизму новой школы. Аркесилай из Питаны в Эолии (315-240 гг. до н. э.) возродил сократовский перекрестный допрос, всегда противопоставляя себя любой теории, которая могла быть ему предложена, и делая вывод, что истина никогда не может быть познана наверняка[16]. Поэтому в жизни следует руководствоваться соображениями вероятности, а этическим стандартом является то, "что может быть разумно защищено[17]". Это скептическое отношение было продолжено Карнеадом из Киринеи (214-129 гг. до н. э.), чья острая критика обрушилась на стоических лидеров своего времени и заставила их отказаться от некоторых из наиболее важных позиций. С этого времени началось примирение между двумя школами[18].

Перипатетики.

72. Члены перипатетической школы, основанной Аристотелем, имеют для нас меньшее значение. Римляне находили мало различий между их преподаванием и преподаванием более ранней Академии. Цицерон упоминает, что стоик Панаэций был увлеченным учеником двух учеников Аристотеля, Теофраста (его преемника на посту главы перипатетической

школы) и Дикеарха[19]; среди более поздних учителей, чьи взгляды его интересуют, он называет Иеронима, который считал, что высшее благо - это свобода от боли[20]; Каллифой, сочетавший добродетель с удовольствием, и Диодор, сочетавший ее со свободой от боли[21]; а среди современников - Стасей Неаполитанский, излагавший те же доктрины в несколько иной форме[22], и Кратипп, которого он выбрал в качестве учителя для собственного сына[23]. Эти учителя часто жаловались, что стоики украли их доктрины оптом, изменив (как это бывает с ворами) только имена[24]. Однако все эти авторы сходятся в том, что отрицают доктрину, которую Зенон перенял у киников, о том, что "добродетели достаточно для счастья", и делают акцент на обеспечении внешними благами (χρημιά), необходимыми для активного проявления добродетели. Они прилежно изучали письменные труды своего основателя и тем самым открыли путь к эрудиции и толкованию, которые нашли свой центр в Александрии в более поздний период.

Зенон.

73. На фоне конфликта этих школ вырос Зенон. Он родился в Цитиуме на острове Кипр в 336 году до н. э., в тот самый год, когда Александр стал царем Македонии, и еще мальчиком услышал о греческом завоевании Востока, и ему было всего 13 лет, когда его ход был остановлен смертью Александра. Жители города Цитиум были частично греками, частично финикийцами; и Зенон, независимо от того, был ли он финикийской крови, несомненно, почерпнул из своего окружения что-то от характера предприимчивого и много путешествовавшего финикийского народа и передал эту черту основанной им школе. Современники прозвали его "финикийцем", и этот титул закрепился за его последователями[25]. Его отец был торговцем пурпуром и часто ездил в одну сторону - в Тир и Сидон, а в другую - в Афины, откуда привез несколько "сократических книг", которые юный Зенон охотно читал и которые со временем привлекли его в знаменитый греческий город[26]. Можно предположить, что, приехав в Афины, он намеревался продолжить обучение, не отказываясь от своего призвания; но когда до него дошла весть о крушении корабля, на котором находились все его вещи, он воспринял ее как призыв полностью посвятить себя философии[27]. Первым его шагом в Афинах был поиск человека, который лучше всего отражал бы характер Сократа, как он представлен в "Мемуарах" Ксенофонта; говорят, что один книготорговец указал ему на Кратеса из Фив[28], ученика и (похоже) преемника Диогена как признанного главы кинической школы.

Зенон присоединяется к киникам.

74. Наши власти заняты главным образом рассказом об эксцентричности Кратеса, который носил теплую одежду летом и лохмотья зимой, входил в театр, когда зрители выходили, и пил воду вместо вина. Но, несомненно, как и его предшественники из кинической школы, он был человеком с истинно сократовским характером, который приучил себя переносить голод и жажду, жару и холод, лесть и оскорбления. Его жизнь и мудрость снискали ему любовь высокородной Гиппархии, которая отвернулась от своих богатых и знатных женихов, выбрав вместо них нищего Кратеса, отказавшегося от всего своего имущества. В его обществе она ходила из дома в дом, стучалась во все двери по очереди, иногда наставляя обитателей в их грехах, иногда разделяя с ними их трапезу[29]. В такой жизни Зенон распознал силу Сократа, а в догмах кинической школы он нашел фундамент, на котором строилась эта жизнь. От этого фундамента ни Зенон, ни его истинные последователи никогда не отступали, и таким образом стоицизм воплотил и распространил основополагающие догмы кинизма, согласно которым только личность реально существует, что добродетель - высшее благо и что мудрец, хоть и нищий, но истинно царь.

Республика Зенона.

75. Еще будучи приверженцем кинической школы[30], Зенон написал свою Πολιτεία или *Республику*, которая, очевидно, является нападением на одноименную работу Платона[31]. Если эта работа и не открывает нам полностью развитого философа, то, по крайней мере, лучше, чем любые другие свидетельства, показывает нам, каким человеком был Зенон. Его идеалом было создание совершенного государства, завершение работы, в которой потерпел неудачу Александр; отправной точкой для него стал трактат Антисфена на ту же тему. Идеальное государство должно охватывать весь мир, чтобы человек больше не говорил: "Я из Афин" или "из Сидона", а "Я гражданин мира"[32]. Его законы должны быть теми, которые предписаны природой, а не конвенцией. В нем не будет ни изображений, ни храмов, ибо они недостойны природы божества; ни жертвоприношений, ибо его нельзя угодить дорогими дарами; ни судов, ибо его граждане не будут причинять друг другу зла; ни статуй, ибо добродетели его жителей будут его украшением[33]; ни гимназий, ибо его молодежь не должна тратить свое время на праздные занятия[34].

Люди не будут делиться на сословия (и здесь *Республика* Платона противоречит Платону), ибо все одинаково будут мудрыми людьми[35]; мужчины и женщины не будут одеваться по-разному или стыдливо скрывать какую-либо часть своего тела[36]. Ни один мужчина не будет говорить о женщине как о своей собственности, ибо женщина будет принадлежать только обществу[37]. Что касается мертвых, то мужчины не будут беспокоиться, хоронить ли их (как греки), сжигать (как индийцы) или отдавать птицам (как персы); ибо важно не то, что происходит с мертвыми телами людей[38], а то, достигнут ли их души обителей блаженных, или им придется в будущем очищаться огнем от скверны, которую они приобрели в результате соприкосновения с телом[39]. В заключение следует сказать, что Любовь должна быть господином всего государства, являясь как бы Богом, сотрудничающим на благо целого[40]; а мудрец должен быть в нем гражданином, а не миссионером, и быть окруженным женой и детьми[41].

Зенон стремится к знаниям.

76. После написания "*Республики*" Зенон занял более независимую от киников позицию. Возможно, он не мог не заметить, что наступлению его образцового царства мешали узость взглядов философов, их разногласия между собой и отсутствие четких доказательств своих догм. Он начал понимать, что изучение диалектики и физики имеет большее значение, чем допускали его учителя-кинники; и, похоже, у него возникла идея объединить сократические школы. Он стал стремиться учиться из всех источников и обратился сначала к Стилпо, который тогда представлял мегарскую школу[42]. Кратес, как нам рассказывают, попытался силой оттащить его от Стилпо, на что Зенон ответил, что спор был бы более уместен[43]. С этого времени он уже не ограничивал свои взгляды силой характера, но стремился также к аргументированной силе и хорошо проверенным знаниям. Фундамент его государства должен быть уверенно заложен не на изменчивой волне мнений, а на скале знаний. То, что мудрый человек колеблется, меняет свои взгляды, отказывается от своих советов, он считал горьким упреком[44]. Если добродетель, высшее благо, есть знание, то не следует ли из этого, что знание подвластно человеку?

Теория познания Зенона.

77. Главная причина ошибок, по мнению Зенона, кроется в поспешных утверждениях; и в этом, по его мнению, виноват не столько разум, сколько воля. В простейшем случае органы

чувств представляют уму "картину" (φαντασία, *visum*), несущую в себе предложение высказывания (например, "это лошадь"). Но человек должен хорошо обдумать, является ли это предложение истинным, и только тогда, когда он в этом уверен, дать свое "согласие" (συγκατάθεσις, *adsensus*). Согласие - это акт воли, а значит, в нашей власти. Картину, с которой он согласился, мудрый человек должен твердо удерживать; тогда она становится предметом "понимания" (φαντασία καταληπτική, *comprehensio*) и может быть сохранена в памяти, подготавливая тем самым путь для дальнейших приобретений знания, которые в конце концов объединяются в "научное знание" (ἐπιστήμη, *scientia*).

Эта теория - не более чем увещевание против господствующей ошибки поспешного мышления (δόξα, *opinio*); но она произвела очень глубокое впечатление, особенно в том виде, в каком она была подкреплена жестами Зенона. Он раздвигал пальцы и показывал открытую ладонь, говоря: "Вот это картина". Он частично сжимал пальцы и говорил: "Это согласие". Сжав кулак, он сказал: "Это постижение". Затем, сомкнув левую руку над правой, он крепко сжал кулак и сказал: "Это наука, и только мудрый человек может достичь ее[45]".

У нас нет оснований полагать, что эта теория была каким-либо образом предложена Стилпо, у которого, однако, Зенон, вероятно, научился придавать значение формальной части рассуждения, такой как "определение" и использование силлогизма. Вместе со Стилпо он разделял неприятие платоновской теории идей, утверждая, что идеи ни в коем случае не являются реальностью, а имеют лишь "вид существования" в нашем сознании, или (как мы бы назвали это сегодня) "субъективное существование[46]".

Зенон учится у Полема.

78. Став в свою очередь слушателем Полема, Зенон, как мы можем себе представить, вступил в новый мир. Он оставил позади грубые манеры, язвительные реплики и узкую культуру киников и эристик[47], чтобы вместе с другими умными учениками[48] сидеть у ног человека с культурными манерами[49] и широкой начитанностью, который к любви к Гомеру и Софоклу[50] добавил, надо полагать, глубокое знание трудов Платона и Аристотеля, сам был великим писателем[51] и при этом последовательно учил, что не обучение, а естественная и здоровая жизнь - вот цель, которую нужно достичь. О том, что Зенон извлек немалую пользу из своего обучения у Полема, можно догадаться по добродушной жалобе Полема: "Я хорошо вижу, чего ты добиваешься: ты ломаешь стену моего сада и крадешь мое учение, которое ты одежаешь в финикийские одежды[52]". С этого времени стало обычной жалобой, что стоическая доктрина была украдена у академиков: однако острый конфликт между двумя школами показывает, что это не может относиться к существу. Но, по крайней мере, в двух важных вопросах Зенон должен был быть обязан учению академиков. Эта школа разработала доктрину Анаксагора, которая так привлекала Сократа, о том, что мир начался с работы разума над неупорядоченной материей. Так и Зенон, согласно всем нашим авторитетам, учил, что есть два начала: активное, которое отождествляется с божеством или Логосом, и пассивное, которое является инертной материей, или субстанцией без качества[53]. Эта доктрина, по-видимому, закладывает в Зеноне дуалистический взгляд на вселенную.

"Душа есть тело".

79. С другой стороны, платоновское учение о душе было перевернуто Зеноном. Он отрицал противопоставление души и тела. "Душа есть дыхание[54]", - учил он, а "душа есть тело[55]". С платоновским трехчастным делением души он не хотел иметь ничего общего; напротив, он

утверждал, что душа состоит из восьми частей[56], каждая из которых проявляет себя в отдельной силе или способности, в то время как все они являются качествами или действиями одной души в различных отношениях[57]. В этой части своей философии Зенон предстает как убежденный монист, и его долг перед платониками неизбежно ограничивается деталями.

Зенон изучает Гераклита.

80. Казалось бы, Зенон, искавший философской безопасности в течение двадцати лет в одной гавани за другой, пока что потерпел кораблекрушение. Но с этого кораблекрушения своих интеллектуальных надежд он впоследствии мог отсчитывать начало благополучного плавания[58]. С жадностью обсуждая со своим младшим товарищем Аркесилом учение их учителя Полемона, он отважился указать на его слабые места[59] и начал цитировать в свою защиту не только своих прежних учителей Кратеса и Стилпо, но и труды Гераклита[60]. Таким образом, он разрушил барьер, который Сократ воздвиг против ионийских философов. Из Гераклита Зенон почерпнул две доктрины первостепенной важности: первая - о вечном огне[61] и его мутации в элементы по очереди[62]; вторая (уже упоминавшаяся) - о *Логосе*[63]. Очевидно, что гераклитовская доктрина огня разрушает различие между Богом и миром, активным и пассивным, душой и телом, и поэтому несовместима с дуализмом, который Зенон частично заимствовал у Платона. Неясно, достиг ли Зенон ясности в этом вопросе; но в общем учении стоиков преобладала монистическая доктрина[64]. Следовательно, Бог не отделен от тела, но сам является телом в его чистом виде[65]. *Логос*, или божественный разум, - это сила, которая пронизывает и придает форму вселенной[66]; и этот Логос тождественен божеству, то есть первобытному и творческому Огню[67]. Логос (ὁρθὸς λόγος, *vera ratio*) приводит в гармонию части философии, ибо он, с одной стороны, является руководством к правильному рассуждению[68], а с другой - законом, предписывающим, что правильно для государства и для отдельного человека[69].

Зенон открывает свою школу.

81. Когда Зенон окончательно принял учение Гераклита, он счел необходимым окончательно порвать со школой Полема и вскоре после 300 г. до н. э. основал собственную школу, которая быстро стала многолюдной. Его последователи сначала назывались зенонийцами, а затем стоиками, по названию "картинного крыльца" (названного так потому, что оно было украшено картинами Полигнота), в котором он читал свои лекции. Теперь он заново обратился к проблеме этики. Хотя он по-прежнему придерживался кинических взглядов, что "добродетель - единственное благо" и что "пример сильнее наставлений", он полностью отверг интуитивную основу, которую принимали киники, сделав выбор в пользу требований разума. Свой идеал он нашел в "последовательности" (ὁμολογία, *convenientia*)[70]; как Логос или Слово правит во вселенной, так оно должно править и в человеке. Те, кто живет по единому и гармоничному принципу, обладают божественной благосклонностью и равномерным течением жизни[71]; те же, кто следует противоречивым практикам, страдают от бед[72]. В этой согласованности и заключается добродетель, и (здесь он снова следует за киниками) добродетель достаточна для счастья[73] и не нуждается в какой-либо внешней поддержке.

Его теория добродетели.

82. Но если добродетель киников - это нечто обособленное и самодостаточное, "естественное" лишь в том смысле, что не определяется обычаем или авторитетом, то

добродетель Зенона связана со всей схемой мироздания. Ибо вселенная ставит перед людьми определенные вещи, которые, хотя и справедливо названные киниками "безразличными", а академиками - "хорошими", все же имеют определенную ценность (ἀξία, *aestimatio*) и являются естественной целью человеческих действий[74]. Таковы здоровье, процветание, доброе имя и другие вещи, которые академики называли "вещами по природе" (τὰ κατὰ φύσιν). Их Зенон перенял, но не как часть своей теории добродетели, а как ее основу[75]; и для вещей, имеющих ценность, ввел термин "высокой степени" (προϋμμένα), а для их противоположностей - термин "низкой степени" (ἀποπροϋμμένα), эти термины были заимствованы из придворной жизни. Таким образом, только добродетель является королевой, и все естественно желаемые вещи подчиняются ей[76]. Поэтому цель жизни - жить последовательно, помня о целях, поставленных перед нами природой, или, короче говоря, жить "в согласии с природой". Наши авторитеты не согласны с тем, кто первым использовал эту фразу - Зенон или Клеанф[77]; но не может быть никаких сомнений в том, что это учение Зенона, что оно является фундаментальной частью стоической системы и что его придерживались без изменений все ортодоксальные стоики. С другой стороны, академики и перипатетики высмеивали эти новые и варварские термины προϋμμένα и ἀποπροϋμμένα, и их мнение в целом поддерживалось как в древние, так и в современные времена[78]. Мы, однако, не можем оспаривать право Зенона на специальный термин для обозначения того, что является моральным благом; он, по сути, прощупывал путь к тому, что, согласно еще несовершенному признанию, язык обыденной жизни неадекватен для точного выражения философских принципов[79].

Силлогизмы Зенона.

83. При изложении своей системы Зенон широко использовал силлогизм, заложив тем самым основы нового стиля ораторского искусства, состоящего из коротких и метких положений, который стал характерным для его школы[80]. Он, несомненно, считал эту форму надежным методом достижения истины; но даже в наши дни принцип, согласно которому истина может быть достигнута только из фактов, а не из слов, признается не везде. Силлогизмы Зенона имеют все свои слабые места, и, как правило, термин, общий для главных и второстепенных посылок, страдает изменением смысла. Эти силлогизмы уже не могут нас убедить, и даже в античности они подвергались жесткой критике. Однако они являются прекрасным подспорьем для памяти и служат той же цели, что и катехизисы эпохи Реформации. Среди силлогизмов, приписываемых Зенону, есть такие: "То, что имеет разум, лучше того, что не имеет разума; но ничто не лучше вселенной; поэтому вселенная имеет разум[81]"; "Никто не доверяет тайну пьяному человеку; но доверяют тайну хорошему человеку; поэтому хороший человек не будет пьян[82]"; "Никакое зло не сопровождается славой; но смерть сопровождается славой; поэтому смерть не является злом[83]". Подобные силлогизмы содержатся в многочисленных сочинениях Зенона, многие из которых, несомненно, сохранились до времен Эпиктета[84].

Эпикур и Аркесилай.

84. В то самое время, когда Зенон разрабатывал доктрины Порха, в Афинах Эпикуром (341-270 гг. до н. э.) в его "Садах" была создана другая школа, не менее выдающаяся. Эпикур соединил этический принцип киренаиков, согласно которому удовольствие является целью жизни, с атомистической философией Демокрита; он не уважал изучение диалектики, а критерием истины ставил наблюдения органов чувств, оставляя мало места для участия разума или воли. Таким образом, во всех областях философии его учение было противоположно учению Зенона, и две школы на протяжении всего своего существования находились в острейшем конфликте. Тем не менее мы можем отметить некоторые точки

соприкосновения между ними. Оба они основывали или считали, что основывают свою этическую доктрину на физических доказательствах; то есть оба утверждали, что конец жизни, который они выдвигали, был тем, что предписывал естественный закон. Как следствие, они были согласны в устранении барьера, который Сократ воздвиг против занятий естественными науками. Оба они были позитивными учителями, или (на языке древних) провозвестниками догм; и здесь они вступили в конфликт с академической школой, которая поддерживала и вскоре должна была подчеркнуть критический дух Сократа и Платона. Ведь в последние годы жизни Зенона его старый соратник Арцилай стал главой академической школы (270 г. до н. э.) и сразу же направил свое учение против теории познания Зенона[85]. Следуя практике Сократа и диалогов Платона, он приводил аргументы против каждой представленной точки зрения и пришел к выводу, что некоторые истины не могут быть познаны человеком[86]. Он настойчиво добивался от Зенона определения понятия "постижение" и побудил его добавить положение, которое, по мнению его оппонента, свидетельствовало о бесполезности всей доктрины [87]. Так был поднят вопрос о κριτήριον или проверке истинности, который по крайней мере на столетие вперед резко разделит школы[88].

Зенон в Афинах.

85. Конфликт между этими тремя школами, который с этого времени значительно превзошел по значимости все остальные, не омрачал политическую жизнь Афин. Горожане с удовольствием наблюдали за соперничеством школ за численность и влияние и извлекали прибыль из толп иностранцев, которых привлекала в Афины растущая слава центра образования для взрослых. Руководителям школ они готовы были оказывать всяческое уважение. Зенону они передали на хранение ключи от своих ворот, а при жизни наградили его золотой короной и бронзовой статуей. Слава о нем распространилась по всему миру, и те из его сограждан из Цитиума, кто в то время жил в Сидоне, претендовали на свою долю в ней. В преклонном возрасте высокоумный Антигон Гонатас (занимавший трон Македонии с переменным успехом с 278 по 239 год до н. э.) обращался к нему за советом и помощью. Но никакие предложения государственной службы не могли оторвать самого Зенона от его простой жизни и молодых товарищей, которые его окружали: подобно Сократу, он считал, что лучше всего может служить государству, посылая других для участия в его делах[89]. Он умер в 264 году до н. э.[90], занимаясь преподавательской деятельностью более 30 лет с того момента, как "открыл истину"[91].

Почести, воздаваемые ему.

86. Голосование, которое афиняне провели в честь Зенона незадолго до его смерти, заслуживает упоминания по контрасту с тем, как их предшественники осудили Сократа. Оно проходило следующим образом:

"Зенон, сын Мнасея из Цитиума, провел в этом городе много лет, занимаясь философией, и был во всех отношениях хорошим человеком; он поощрял юношей, прибегавших к нему, в добродетели и воздержании и направлял их на правильный путь; он сам стал примером для всех людей, ибо его жизнь соответствовала учению, которое он излагал;

Теперь афинский народ считает благом воздать должное Зенону, сыну Мнасея из Цитиума, и увенчать его золотым венцом (в соответствии с законом) за его добродетель и воздержанность, и построить ему гробницу на Керамике за государственный счет. И народ должен избрать пять афинских граждан, чтобы они обеспечили изготовление короны и

строительство гробницы. Городской клерк выгравировал это решение на двух столбах и установит один в Академии, а другой в Лицее. И казначей должен должным образом распределить расходы, чтобы все видели, что афинский народ чтит хороших людей и при жизни, и после смерти[92]".

У нас нет причин сомневаться в искренности этой дани. Правда, все обвинения, выдвинутые против Сократа, еще более убедительны, чем против Зенона. Но дух политической и религиозной независимости был уже мертв, а преимущества философских школ для славы и деловых интересов города стали более очевидными, так что ничто уже не мешало открыто признать достоинства и выдающиеся заслуги Зенона. Желаящие могут также прочесть в этом постановлении запоздалый знак уважения к памяти Сократа.

Широта взглядов Зенона.

87. В этом очерке жизни Зенона не было сделано попытки дать полное представление о его философии; но было указано несколько вех, по которым можно различить, какие части ее были его собственными, какие заимствованы у других, и как все они постепенно соединились в одно целое. Зенон не обладал той оригинальностью, которая начинается с предположения общего принципа, а затем объясняет все человеческие и божественные вещи путем дедукции из него. Вместо этого он собрал воедино (как это сделал до него Аристотель, но с совершенно иным уклоном) то, что казалось ему наиболее здравым и поучительным в учениях всех школ, которые его окружали. Он делал это в позитивном духе, будучи уверенным, что истина существует, различима и должна быть последовательной во всех своих частях. Мы не можем сказать, что в своих трудах он достиг этой последовательности, но, по крайней мере, он неуклонно работал в этом направлении. Усилия по достижению последовательности вели его в направлении монистического принципа, хотя его отправные точки как в физике, так и в этике дуалистичны. Но учение Зенона не поддается тому типу исследования, который относит все новые факты к уже готовым отсекам мысли, и не может быть обобщено ни одним из технических терминов, которые используются в современной философской мысли. Сказанного, пожалуй, достаточно, чтобы показать, что, как ни велик был долг Зенона перед его предшественниками, он не был простым подражателем или плагиатором; история последующих веков покажет, что он в каком-то смысле затронул пульс человеческой жизни более искренне, чем любой из его современников.

ФУТБОЛЬНЫЕ ССЫЛКИ

[1] Фукидид, *passim*.

[2] Mahaffy, *Greek Life and Thought*, ch. 1.

[3] "Платон соединил различные элементы, так сказать, призматически разбитые лучи сократовского духа в новое, более высокое и богатое единство" Ueberweg, Eng. transl. i p. 89.

[4] "Философия Греции достигла своей высшей точки в Платоне и Аристотеле" Zeller, *Stoics etc.*, p. 11. 'Расцвет греческой философии был недолгим' ib. p. 10.

[5] Фразы "cum Platone errare", "amicus Plato, magis amica veritas" сходятся в выражении общего недоверия, с которым платонизм был принят в античном мире. В наши дни неуравновешенная симпатия к платоновским догмам часто является серьезным препятствием для философского прогресса".

[6] См. далее, § 284.

[7] См. ниже, § 179.

[8] Аристотель, *Φυζικα*, ii 7.

[9] См. ниже, § 173.

[10] εἰ δ' ἐν ζῳῳτοῦτο δυνατόν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεσθαι, καὶ ἐν μεγάλῳ *Ar. Phys.* viii 2, 252 b.

[11] См. примечание Уэббервега, i (англ. перевод, стр. 178-180; десятое немецкое издание, стр. 238-240), и ниже, § 362.

[12] "vitae autem degendae ratio maxime quidem illis [Peripateticis] placuit quietas, in contemplatione et cognitione posita rerum; quae quia deorum erat vitae simillima, sapiente visa est dignissima" *Cic. Fin.* v 4, 11.

[13] См. прим. 15, ниже.

[14] *Clem. Strom.* ii p. 419 a.

[15] "honeste autem vivere, fruentem rebus eis, quas primas homini natura conciliet, et vetus Academia censuit (ut indicant scripta Polemonis), et Aristoteles eiusque amici huc proxime videntur accedere" *Cic. Ac.* ii 42, 131. Здесь профессор Дж. С. Рид предполагает, что Полемон мог просто использовать фразу κατὰ φύσιν ζῆν, в отличие от κατὰ θέσιν (условно).

[16] "quem [sc. Arcesilan] ferunt ... primum instituisse, non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare" *Cic. de Or.* iii 18, 67. "Arcesilas negabat esse quidquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset" *Ac.* i 12, 45.

[17] '[cuius] ratio probabilis possit reddi' *Cic. Fin.* iii 17, 58. См. далее, §§ 105, 332.

[18] См. особенно §§ 113 и 123.

[19] *Cic. Fin.* iv 28, 79.

[20] "non dolere ... Hieronymus summum bonum esse dixit" *ib.* v 25, 73.

[21] "at vero Callipho, et post eum Diodorus, cum alter voluptatem adamavisset, alter vacuitatem doloris: neuter honestate carere potuit, quae est a nostris laudata maxime" *ib.*

[22] *ib.* 25, 75.

[23] *Off.* i 1, 1.

[24] '[Stoici] quidem non unam aliquam aut alteram a nobis, sed totam ad se nostram philosophiam transtulerunt. atque, ut reliqui fures, earum rerum, quas ceperunt, signa commutant, sic illi, ut sententiis nostris pro suis uterentur, nomina, tanquam rerum notas, mutaverunt' *Fin.* v 25, 74.

[25] Ζήνωνα τὸν Φοίνικα, *Athen. Deipnos.* xiii 2; "tuus ille Poenulus", "e Phoenicia profecti" *Cic. Fin.* iv 20, 56.

[26] *Diog. L.* vii 31 и 32.

[27] "nuntiato naufragio Zeno noster, cum omnia sua audiret submersa: iubet, inquit, me fortuna expeditus philosophari" *Sen. Dial.* ix 14, 3.

[28] Diog. L. vii 3.

[29] Diog. L. vi 96 и 97.

[30] ib. vii 4.

[31] ἀντέγραψε πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν Plut. *Sto. rep.* 8, 2 (Arnim i 260).

[32] Эта доктрина восходит к Диогену и даже к Сократу: см. ниже, § 303.

[33] τὰς πόλεις κοσμεῖ ν οὐκ ἀναθήμασιν, ἀλλὰ ταῖ ς τῶν οἱ κούντων ἀρεταῖ ς Stob. iv 1, 88.

[34] См. ниже, § 305.

[35] παριστάντα πολίτας τοὺς σπουδαίους μόνον Diog. L. vii 33.

[36] См. ниже, § 318.

[37] § 306.

[38] § 307.

[39] §§ 296, 297.

[40] § 304.

[41] § 315.

[42] См. выше, § 56.

[43] Он сказал: "О Кратес, лучшая ручка философов - это ухо; убеди меня, если сможешь, и води меня этим путем; если ты применишь насилие, мое тело останется с тобой, но моя душа будет со Стилпо" (Diog. L. vii 24).

[44] "errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinionem et suspicionem et uno nomine omnia, quae essent aliena firmae et constantis adsensionis, a virtute sapientiaque [Zeno] removebat" Cic. Ac. i 11, 42.

[45] "hoc quidem Zeno gestu conficiebat. nam cum extensis digitis adversam manum ostenderat, "visum," inquebat, "huiusmodi est." deinde cum paulum digitos contraxerat, "adsensus huiusmodi." tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat; cum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arte vehementerque compresserat, scientiam talem esse dicebat: cuius compotem nisi sapientem esse neminem' Cic. Ac. ii 47, 145.

[46] См. ниже, § 188.

[47] Так обычно называли мегарян за их спорные методы.

[48] Например, Аркесилай; Ἀρκεσίλαος ὁ ἐκ τῆς Ἀκαδημίας, Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως συσχολαστής παρὰ Πολέμῳ Strabo xiii p. 614 (Arnim i 10).

[49] Diog. L. iv 18.

[50] ib. 20.

[51] ib.

[52] Diog. L. vii 25.

[53] См. ниже, § 189.

[54] См. § 268, прим. 2.

[55] οἱ γε ἀπὸ Χρυσίππου καὶ Ζήνωνος φιλόσοφοι καὶ πάντες ὅσοι σῶμα τὴν ψυχὴν νοοῦσι Iamb. *de an.* (Stob. i 49, 33).

[56] Ζήνων ὁ Στωϊκὸς ὀκταμερῇ φησιν εἶναι τὴν ψυχὴν Nemes. *nat. hom.* p. 96 (Arnim i 143).

[57] οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ὀκταμερῇ τὴν ψυχὴν διαδοξάζουσι, περὶ [ῆν] τὰς δυνάμεις εἶναι πλείονας, ὥπερ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ ἐνυπαρχουσῶν φαντασίας συγκαταθέσεως ὁρμῆς λόγου Iamb. *de an.* (Arnim i 143). См. ниже, § 270.

[58] τῶν προειρημένων ἤκουσεν ἕως ἐτῶν εἴκοσιν- ἵνα καὶ φασιν αὐτὸν εἰπεῖν- νῦν εὐπλόηκα, ὅτε νεναυάγηκα Diog. L. vii 4. Однако не следует полагать, что сам Зенон использовал эту фразу в таком смысле: см. другие ссылки в Arnim i 277.

[59] "iam Polemonem audiverant adsidue Zeno et Arcesilas. Sed Zeno cum Arcesilam anteiret aetate, valdeque subtiliter disserteret et peracute moveetur, corrigere conatus est disciplinam" Cic. *Ac.* i 9, 34 и 35.

[60] ἐπεὶ συμφοιτῶντες παρὰ Πολέμωνι ἐφιλοτιμήθησαν ἀλλήλοις, συμπαρέλαβον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους μάχην ὁ μὲν Ἡράκλειτον καὶ Στίλπωνα ἅμα καὶ Κράτητα Euseb. *Praep.* ev. xiv 5, 11 (цитируя Нумения) (Arnim i 11).

[61] Зенон часто называет его *эфиром*: "Zenon ... aethera ... interim vult omnium esse principium" Min. Felix xix p. 58: Клеанф называет его *духом*, см. ниже, § 100. Огонь Гераклита становится эфиром или πῦρ τεχνικόν - это различие неизвестно эфесцам - и таким образом одухотворяется и разрезается" Pearson, *Fragments*, Intr. pp. 22, 23.

[62] См. ниже, § 196.

[63] См. выше, § 39.

[64] Stein, *Psychologie*, i 62 sqq.

[65] Χρύσιππος καὶ Ζήνων ὑπέθεντο καὶ αὐτοὶ ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον Hippolyt. *Philos.* 21, 1 (Arnim i 153).

[66] "rationem quandam per naturam omnem rerum pertinentem vi divina esse affectam putat" Cic. *N. D.* i 14, 36.

[67] 'Zeno [deum nuncupat] naturalem divinamque legem' Lact. *Div. inst.* i 5, 20.

[68] ἄλλοι δὲ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησὶ Diog. L. vii 54 (цитирует Диокла Магнеца). Вопрос о том, на какие авторитеты ссылается Посидоний, вызывает много споров.

[69] "Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria" Cic. *N. D.* i 14, 36.

[70] τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν- τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων Stob. ii 7, 6 a. "summum bonum,

quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam" Cic. *Fin.* iii 6, 21.

[71] εὐδαιμονία δ' ἐστὶ ν εὖροια βίου Stob. ii 7, 6 e.

[72] См. выше примечание 70.

[73] См. ниже, § 322.

[74] Более полное изложение см. ниже, §§ 319-321.

[75] οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις (sc. Peripateticis) ἠκολούθησεν ὑποτιθέμενοις στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; Plut. *comm. not.* 23, 1; '[a Polemone] quae essent principia naturae acceperat' Cic. *Fin.* iv 16, 45.

[76] τὰ μὲν [οὖν] πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασι Stob. ii 7, 7 g; см. также ниже, § 320.

[77] Диоген Лаэртций ясно говорит, что Зенон использовал эту фразу, и называет книгу, в которой он ее нашел; Diog. L. vii 87. С другой стороны, Стобей (ii 7, 6 a) приписывает ее Клеанфу.

[78] "Zeno Citieus, advena quidam et ignobilis verborum opifex" Cic. *Tusc.* v 12, 34.

[79] См. ниже, § 165.

[80] "illa vetus Zenonis brevis, et ut tibi videbatur, acuta conclusio" Cic. *N. D.* iii 9, 22.

[81] τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον ἐστὶν- οὐδὲν δὲ γε κόσμου κρεῖττον ἐστὶν- λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος Sext. *math.* ix 104 (Arnim i 111); см. также ниже, § 202.

[82] 'ebrio secretum sermonem nemo committit; viro autem bono committit; ergo vir bonus ebrius non erit' Sen. *Ep.* 83, 9; оригинал см. в Arnim i 229.

[83] 'nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est; mors ergo non est malum' Sen. *Ep.* 82, 9.

[84] "Если хочешь знать, читай сочинения Зенона, и ты увидишь" Epict. *Disc.* i 20, 14.

[85] "cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit" Cic. *Ac.* i 12, 44.

[86] "Arcesilas primum ... ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit" Cic. *de Or.* iii 18, 67.

[87] "hic Zenonem vidisse acute, nullum esse visum quod percipi posset, si id tale esset ab eo, quod est, ut eiusdem modi ab eo, quod non est, posset esse. recte consensit Arcesilas; ad definitionem additum [sc. quale non possit esse a falso]. incubuit autem in eas disputationes, ut doceret nullum tale esse visum a vero, ut non eiusdem modi etiam a falso posset esse" Cic. *Ac.* ii 24, 77.

[88] См. ниже, § 157.

[89] "compositus sequor Zenona Cleanthen Chrysippum, quorum tamen nemo ad rempublicam accessit, et nemo non misit" Sen. *Dial.* ix 1, 10; см. также viii 6, 4.

[90] Pearson, *Introd.* p. 1.

[91] προσεμαρτύρησ[εν ἑαυτῷ] τὴν εὐρεσιν τῆς ἀληθείας Sext. *math.* vii 321. Pearson, *Intro.* p. 4.

[92] Diog. L. vii 10 и 11.

ГЛАВА IV. ПРОПОВЕДЬ СТОИЦИЗМА.

Сподвижники Зенона.

88. В последние годы своей жизни Зенон собрал вокруг себя ряд людей практических и умозрительных способностей, недостойных сравнения со сподвижниками Сократа. Его смерть разорвала непосредственную связь между ними. Некоторые из них принимали активное участие в работе правительства; другие последовали примеру своего учителя и стали основателями независимых школ мысли; некоторые посвятили себя укреплению и расширению системы Зенона; и многие, несомненно, занимались полезной деятельностью, о которой до нас не дошло никаких сведений. Работы Зенона еще не прошли проверку временем, и должно было пройти еще одно столетие, прежде чем стало ясно, что стоическая школа будет иметь постоянное значение. По отношению к школам киников, мегарян и академиков, от которых в значительной степени были заимствованы ее принципы, отношение слушателей Зенона было дружеским обменом мнениями, в котором острые споры не доходили до вражды; последователи Аристотеля (перипатетики) продолжали лишь незначительно отличаться от академиков. Но все эти школы, по-видимому, объединились в оппозиции к киренаикам и эпикурейцам; поборники добродетели не могли общаться со сторонниками удовольствий. Отдельные учителя, практически вернувшиеся к киническому или академическому учению, по-прежнему называли себя стоиками: но единственный из слушателей Зенона, принявший киренейские взгляды, был презрительно назван "дезертиром[1]".

Persaeus.

89. Самым близким спутником[2] Зенона был Персей из Цитиума (ок. 300-243 гг. до н. э.). Он был односельчанином Зенона и, как утверждают авторитетные источники, сначала его личным слугой (οἱ κέρτης)[3], а затем его сотрапезником. По рекомендации Зенона он вместе с поэтом Аратусом поступил на службу к Антигону Гонату, царю Македонии[4]. Здесь он часто подвергался насмешкам по поводу стоических парадоксов. Царь Антигон послал к нему гонцов с известием о потере жены, ребенка и имущества, и обнаружил, что он не совсем равнодушен к внешним обстоятельствам[5]. Он легко приспособился к придворной жизни и, как говорят, написал трактат о теории банкета, в котором не поднялся выше моральных норм своих соседей[6]. Не преминул он обмануть и Аристо из Хиуса, который твердо придерживался парадокса, что "мудрец никогда не рассуждает"; сначала он послал ему деньги одним из двух близнецов, а затем послал другого, чтобы потребовать их обратно[7]. Другой сократовский парадокс, что "мудрый человек обязательно будет хорошим полководцем", он старался поддерживать личным примером[8]. Антигон поставил его командовать акрополем в Коринфе, который, тем не менее, был взят Аратусом из Сикиона в 243 г. до н. э. По одним данным, Персей был ранен во время нападения, а затем предан

смерти завоевателем[9]; по другим, он бежал в Кенхреи[10]. Как философ он не имеет большого значения, но Цицерон упоминает, что он не только утверждал, что среди богов есть люди, вознесенные на небо за их заслуги перед человечеством (что было общепринятой стоической доктриной), но и что предметы, полезные для человека, были обожествлены[11].

Аратус.

90. Два других спутника Зенона также перешли на службу к Антигону, по-видимому, в одно и то же время. Из них Филонид из Фив[12], о котором нам ничего не известно. Другим был Аратус из Соли в Киликии, автор известной поэмы "*Феномены*", астрономического трактата, впоследствии переведенного на латынь Цицероном и во многом использованного Вергилием в его "*Георгиках*". Поэмы Аратуса имели широкое влияние и, вероятно, были источником, из которого многие стоические концепции дошли до Вергилия. Наиболее интересной для нас частью является "Введение", в котором он интерпретирует Зевса в стоической манере как божество, обитающее в море и на суше, на рынках и улицах: чья семья - человечество; и чье провидение установило звезды на небе, чтобы регулировать времена года и быть путеводителем для фермера и моряка[13]. Дух этого стихотворения близок к духу гимна Клеанфа.

Сфаэрус.

91. Еще один слушатель Зенона принимал видное участие в политической жизни. Сфаер с Босфора (ок. 250 г. до н. э.) приглянулся Клеомену III, царю Спарты, который под его влиянием вновь ввел в своем городе законы Ликурга, особенно те, что касались воспитания молодежи и общей трапезы[14]. С ними он объединил план монархии по стоическому образцу, в котором государь должен был выступать на стороне бедных против богатых[15]. Но в 221 году до н. э. Клеомены потерпели сокрушительное поражение и были вынуждены укрыться у Птолемея III (Эвргета), царя Египта. Сфаер оказался при том же дворе. Смерть Птолемея III оставила Клеомена в положении пренебрегаемого поданного[16]; но Сферус, похоже, нашел уютный дом в Александрии, ставшей центром эллинистической образованности, и, несомненно, ввел стоическую философию в круг, собравшийся вокруг Музея[17]. Он приобрел особую репутацию благодаря совершенству своих определений[18]. Из анекдота о нем следует, что, придерживаясь доктрины Зенона о том, что мудрый человек не будет рассуждать, он принимал разумную уверенность (τὸ εὔλογον) как достаточное руководство в повседневной жизни[19]. Он, по-видимому, делал особый акцент на единстве добродетели, утверждая, что отдельные добродетели - это лишь видимость добродетели или знания в различных сферах деятельности[20].

Herillus.

92. Герилл Карфагенский (ок. 250 г. до н. э.) часто упоминается Цицероном как преподаватель доктрин, едва ли отличимых от доктрин Академии, поскольку он считал знание высшим благом[21] и учил, что отдельно от него, но с собственными претензиями, существуют низшие цели действия (ὑποτελίδεις)[22]. Однако не похоже, чтобы он сильно отличался от Зенона. Сфаер, как мы видели, определял добродетели как "знание, проявляющееся в различных сферах деятельности", а цель Герилла - "жить в соответствии с нормой жизни, сопровождаемой знанием[23]" - указывает скорее на практическую, чем на умозрительную мудрость. Его "подчиненные цели" также соответствуют "вещам высокой степени" (προϋμμένα) Зенона и определяются как первые состояния, к которым притягивается животное при рождении, как пища, жизнь, сила (πρῶτα κατὰ φύσιν)[24]; они

служат лишь "целями" (τέλη) для людей, которые еще не достигли мудрости[25]. Это учение близко соответствует стоической доктрине, развитой несколько позже[26].

Аристо.

93. Аристо из Хиоса (ок. 250 г. до н. э.) более решительно отошел от учения Зенона, отступив в целом от кинических взглядов. Он не был любимцем Зенона, который называл его болтуном[27]: в более поздней жизни его обвиняли в том, что он стал льстецом Персея, когда тот был у власти[28], и в роскоши в своих личных привычках[29]. Но его успех как учителя был велик, и он сформировал группу последователей, которые называли себя аристонианцами.

Он, по-видимому, энергично поддерживал Зенона в отношении доктрины "постижения"; и если в этом вопросе его на мгновение опередил Персей[30], он в ответ спросил какого-то академика: "Видишь ли ты, кто сидит рядом с тобой?". Академик отвечал: "Не вижу". "Значит, ты слеп, - сказал Аристо, - где же твои глаза[31]? И все же он считал любое систематическое изучение диалектики пустой тратой времени; подобно паутине, которая, казалось бы, демонстрирует большое мастерство, но не приносит никакой пользы[32]. В отношении физики он был откровенным агностиком[33]; о природе богов, по его мнению, мы не можем знать ничего, даже того, одушевлено ли божество или нет[34]. Оставалась только этика; но эту часть философии он сократил, опустив все практические наставления, как вносящие элемент неопределенности[35]. В собственно этике он отвергает теорию "вещей высокой степени" (προϋμένα), замечая, что этот термин не гармонирует с отношением к преимуществам как к "безразличным", но опасно близок к тому, чтобы назвать их "хорошими"[36]. Добродетель, или, скорее, знание, является, как он утверждает, единственным благом; а все, что находится между добром и злом, в равной степени безразлично[37]. Поэтому высшее благо можно определить как состояние безразличия (ἀδιαφορία) ко всем подобным вещам[38].

Аристо, однако, еще раз соглашался со стоической доктриной, когда утверждал единство добродетели. "Душа, - говорил он, - имеет только одну силу - способность рассуждать; только одну добродетель - познание добра и зла. Когда нам нужно выбирать добро и избегать зла, мы называем это знание трезвостью; когда нам нужно делать добро, а не зло, мы называем его мудростью; мужество, когда оно смело и осторожно в нужные моменты; и когда оно воздаст каждому человеку по заслугам, - справедливостью[39]". Но при принятии решения о своих действиях мудрый человек не будет связан никакими теориями: он может делать все, что придет ему в голову, при условии, что он будет свободен от беды, страха и жадности[40].

Популярность этих взглядов была подавлена деятельностью Хрисиппа; во времена Цицерона в культурном обществе они были вымершими[41]. Но из многочисленных упоминаний Аристо в литературе ясно, что его учение ни в коем случае не было забыто; и когда произошло возрождение кинического тона, которое мы видим в трудах Эпиктета и Аврелия, Аристо снова относится к нему с большим уважением[42].

Эратосфен.

94. Выдающимся учеником Аристо был Эратосфен Киренский, грамматик, которого он переманил из киренейской школы. Эратосфен, несомненно, представлял дух своего учителя и кинической школы, к которой он склонялся, когда решительно отверг предрассудки, разделявшие тогда человечество на эллинов и варваров[43]. Он был приглашен Птолемеем III (Эвргетом) на должность главного библиотекаря Музея в Александрии и воспитателя

наследного принца, и оставил нам эпиграмму в честь этого великого покровителя образования и философии[44]. Среди других последователей Аристо мы особенно слышим об Аполлофане Антиохийском[45].

Дионисий.

95. Один среди слушателей Зенона Дионисий из Гераклеи отказался от своих принципов и перешел из лагеря добродетели в лагерь удовольствий. Мучительная болезнь глаз заставила его отказаться от учения о том, что "боль - не зло[46]". Его отпадение было использовано Антиохом в качестве аргумента против доктрины постижения или определенного знания[47]. В то, что его жизнь после того, как он стал киренаиком, была откровенно скандальной[48], мы не должны верить слишком охотно: такие обвинения легко могут быть простыми выводами из его предполагаемых философских принципов. Дионисий, похоже, был особым другом и поклонником поэта Аратуса[49].

Из менее значимых слушателей Зенона мы знаем имена, среди прочих, Афинодора из Соли[50], Каллиппа из Коринфа[50], Посидония из Александрии[50] и Зенона из Сидона[50]. Последнего, если он существовал, следует отличать от других Зеносов, таких как Зенон из Тарса, ученик Хрисиппа, и Зенон из Сидона, философ-эпикуреец.

Клеанф.

96. Последним среди слушателей Зенона мы приходим к Клеанфу из Асоса в Малой Азии (331-232 гг. до н. э.), который сменил Зенона на посту главы школы, будучи уже в преклонных годах, и руководил ею в течение целого поколения. По характеру он был достойным преемником Сократа, Диогена и Зенона. Он был приучен к трудностям и волевому терпению[51]; и если он не понимал быстро, то все, что он узнавал, производило на него глубокое впечатление[52]. Он изучал жизнь Зенона даже более внимательно, чем его доктрины; жил с ним, наблюдал за его часами отдыха, интересовался, соответствуют ли его действия его учению[53]. Будучи человеком из народа, он страстно желал распространить свои убеждения среди многих и выбрал стих как лучшее средство для того, чтобы ясно выразить свой смысл и завоевать доступ к слуху людей[54]. Он остался верен учению Зенона[55], но вдохнул в него новый энтузиазм и развил его в более последовательных деталях. Прежде всего, он является теологом стоицизма. Вера в божество, которая во фрагментах учения Зенона выглядит формальной и аргументированной, в стихах Клеанфа становится пламенной и доминирующей. Бог - творец и управитель мира; его Логос придает ему порядок и гармонию. Сотрудничать с Божьими замыслами - привилегия и обязанность человека; но поскольку он обладает свободной волей, в его власти и тщетное противодействие. Таким образом, доброе и злое противопоставляются друг другу. И наконец, правильное знание и правильное действие возможны только через связь с божеством посредством хвалы и молитвы.

Его поэзия.

97. Нам повезло, что мы обладаем несколькими полными поэмами Клеанфа, которые представляют для нас большую ценность для понимания его точки зрения, чем сотни отдельных предложений. *Гимн Зевсу*[56] - самый важный, и его сходство с началом "*Феноменов*" Арата[57] не ускользнет от внимания.

Гимн Зевсу.

Верховный из богов, титулами многообразными

Взываю, о ты, кто над всеми властвует
Вечное господство, автор природы, Зевс,
Вселенную законом управляя; 2
Приветствуем тебя, ибо к тебе должны взывать люди.
Чьим семенем мы являемся, и наша судьба
Одна из всех, кто живет и движется на земле,
Зеркалом божества твоего[58] быть. 5

Поэтому я воспеваю тебя и силу твою прославляю;
Ибо по слову твоему, по назначенным путям
Шары небесные кругом земли
движутся, и покорный каждый правилу твоему повинует, 8
Кто держит в руках твоих непобедимых
столь грозного служителя для исполнения воли Твоей.
Вечный огненный болт, обоюдоострый, чей взрыв
По всем силам природы бьет холодом[59] - 11
Где ты направляешь вселенскую силу,
Разум, через все вещи проникающий, чей путь
Соединяется с великим и малым[60] светом.
Ты сам - источник и источник всего: 14
Ибо ничто не совершается на земле без тебя,
Ни в небесном своде твоём, ни в море;
Кроме безрассудных поступков грешных людей.
Чьи собственные сердца ведут их к безрассудству. 17
Но умение сделать кривое прямым - твое,
И беспорядок превратить в справедливый замысел;
Неблагодарные вещи милостивы в глазах Твоих,
Зло и добро твоя сила так сочетает 20
Что из всех проявляется в единстве
Вечный Разум, которого злые бегут
И пренебрегают им те, кто жаждет счастья,

Но великий Закон Божий не слышат и не видят; 24
Несчастный народ! Ибо если бы они повиновались
С понимающим сердцем, изо дня в день
Их жизнь была бы полна благословений, Но они обращаются
Каждый к своему греху, по глупости сбившись с пути. 26
Славы некоторые добиваются в горьких распрях.
А некоторые стремятся к беззаконной выгоде;
Некоторые жаждут чувственных наслаждений, но каждый
обнаруживает, что слишком скоро его удовольствие превращается в боль. 31
Но, Зевс всеблагой! Пламя грома
И темная туча твое величие возвещают:
От невежества избавь нас, что ведет
Сынов человеческих к печали и к позору. 33

Развейте же его, Отче, из души.
И даруй, чтобы Мудрость управляла нашей жизнью,
Мудрость, которая учит тебя вести мир
По пути справедливости к своей цели. 35
Так победную честь тебе воздадим мы
С почестями, восхваляя еще твои дела могущественные;
Поскольку ни боги, ни люди не находят более достойной награды, чем эта -
Всеобщий Закон восхвалять по праву. 39

Перевод У. Х. Портера.

98. В другом коротком стихотворении Клеанфа Зевс отождествляется с судьбой, и в нем содержится та же мораль, что и в отношении человеческого долга:

Веди меня, о Зевс, и веди меня, Судьба,
Какой путь ты мне назначил!
Я следую без страха: да, хоть воля
Повернет в прах, я должен следовать все равно[61].

В других стихотворениях характерные стоические доктрины изложены с ясностью и акцентом:

"Не смотри на общее мнение и не стремись вдруг стать мудрым; не бойся болтовни многих, в которой нет ни рассудительности, ни скромности; ибо толпа не обладает пронизательным справедливым суждением, но среди немногих ты, может быть, найдешь это[62]".

Ты спрашиваешь меня, какого рода это добро? Тогда слушай. Оно упорядоченное, справедливое, невинное, благочестивое, самоконтрольное, полезное, справедливое, необходимое, суровое, прямое, всегда приносящее пользу; бесстрашное, безболезненное, выгодное, не умное; полезное, приятное, верное, дружеское, почетное, последовательное; благородное, не надутое, кропотливое, утешительное, полное сил, не терпящее отлагательств, безупречное, неизменное[63].

Тот, кто воздерживается от какого-то неблагоприятного поступка, но при этом испытывает к нему желание, когда-нибудь совершит его, когда представится возможность[64]".

В последнем из этих отрывков мы знакомимся с этическим парадоксом, имеющим огромное значение для стоицизма: добро и зло заложены в воле и намерении и не зависят от действия[65].

Оригинальность Клеанфа.

99. Для древних Клеанф был верным учеником Зенона. Персей, Аратус и другие отошли от непосредственного занятия философией, и их контакты с наукой и политикой могли легко запятнать чистоту их философского вероучения. Герилл принял академическую доктрину, Аристо отступил к кинизму, Дионисий фактически перешел в партию удовольствий. Может показаться, что далеко идущий размах интеллекта Зенона не имел реальной силы для его товарищей. Но Клеанф, по крайней мере, твердо стоял на старых ориентирах. Из этого не следует делать вывод, что он был человеком не оригинальным[66]; его язык и стиль, по крайней мере, принадлежат ему. С другой стороны, мы не можем идти до конца с некоторыми недавними авторами, которые приписывают ему исключительно значительные части стоической системы[67]. Наши авторитеты обычно ссылаются либо на одного Зенона, либо на Зенона, Клеанфа и Хрисиппа вместе взятых, как на ручательство за принятую стоическую доктрину; и мы вряд ли вправе придавать большое значение сравнительно немногим фрагментам, авторство которых приписывается исключительно Клеанфу, как доказательству независимости его учения; тем более что во многих случаях мы видим, что наши авторитеты с удовольствием приписывают стоическим мастерам различие в смысле, когда на самом деле там нет ничего, кроме различия в формулировках[68]. Однако ясно, что стоицизм не принял свою законченную форму в руках его первого распространителя; и в ограниченной степени мы можем видеть направления, в которых его учение было усилено его преемниками.

Физика Клеанфа.

100. Клеанф проявлял особый интерес к физическим спекуляциям Гераклита, по трудам которого он написал четыре книги[69], и в особенности к тому, как его спекуляции отразились на природе божества. Вера в дуализм Бога и материи, Слова и мира, приписывается Клеанфу так же отчетливо, как и Зенону[70]; но, с другой стороны, концепция всеохватывающего единства гораздо выражена у позднего писателя[71]. Поэтому Клеанф с самого начала стремится придать более широкое значение первичному огню Гераклита, творческому огню Зенона. Для обозначения этого огня он предложил новый термин "пламя" (φλόξ)[72]; в другое время он отождествлял его с небом[73], солнцем[74] и принципом

тепла[75]; и, наконец, принял термин "дух" (πνεῦμα, *spiritus*), который с тех пор занял свое место в дискуссии по естественной теологии. Этот термин, по-видимому, сначала был призван объединить понятия творческого огня и Логоса[76], но постепенно у него появились собственные отличительные ассоциации. Как и огонь, "дух" для стоиков - это субстанция, вещество или тело, родственное элементу воздуха, но ассоциирующееся с теплом и упругостью; он мыслится как имманентный вселенной и проникающий в нее в виде божества; имманентный человеческому телу и проникающий в него в виде души[77]. Эластичность духа измеряется его "напряжением" (τόνος, *intentio*), с помощью которого его творческая сила продвигается от центра к окружности: так, например, в человеческом теле ходьба осуществляется благодаря "духу, осуществляющему напряжение в направлении ног[78]". Теория "напряжения" имеет непосредственное применение к этике. Когда душа достаточно напряжена для выполнения своей работы, она действует в соответствии с добродетелями Мудрости, Справедливости, Мужества и Трезвости; но когда напряжение ослабевает, душа становится неупорядоченной и овладевает эмоциями[79].

Теология Клеанфа.

101. Клеанфу также выпало объяснить более полно управление как вселенной, так и отдельным человеком. Зенон, как говорят, использовал термин ἡγεμονικόν (*principale, principatus*)[80], который мы можем перевести как "правлящая сила" или коротко (следуя латыни) "principate[81]", для обозначения высшей силы человеческой души; Клеанф искал подобный принцип и во вселенной и, как говорят, нашел его в солнце[82]. Таким образом, используя термин в двойном смысле, он подразумевает аналогию, которая выражается коррелятивными терминами "макрокосм" и "микрокосм" и которая ведет к определению Бога как "души вселенной[83]". Далее Клеанф говорит о самой вселенной как о боге[84]; но прежде чем называть его пантеистом, следует учесть, что это лишь одна форма из многих, в которых он выражает свое вероучение. Он также первым привел четыре доказательства существования божества, на которых до сих пор основываются все дискуссии о "доказательствах естественной религии" и которые мы рассмотрим в одной из последующих глав[85].

Благочестивое рвение Клеанфа было не лишено оттенка фанатизма, которому суждено было иметь серьезные последствия в окончательном развитии стоицизма и вновь появиться в истории средних веков с удручающей интенсивностью; он с горечью выступал против новой гелиоцентрической теории Вселенной как нечестивой[86].

Слабости стоицизма.

102. Таким образом, даже если мы уже не можем провести резкое различие между учением Зенона и учением Клеанфа, у нас есть все основания предполагать, что последний обладал оригинальностью мысли, энергичностью и богатством выражения. Невозможно поверить, что человек с такими способностями не смог привлечь слушателей или удержать их. Но в его преклонном возрасте, похоже, большинство отвлеклось либо на гениальные аргументы Арцизилая Академика, либо на более независимое учение Аристо из Хиоса. Дальнейшее существование стоицизма казалось под угрозой; его критики не довольствовались риторикой или поэзией, а настойчиво требовали доказательств. В этом кризисе его спас и утвердил более молодой человек, Хрисипп из Соли (280-206 гг. до н. э.), значительно уступавший ему в оригинальности, но столь же ревностный и более отвечающий вкусам и требованиям молодого поколения.

Хрисипп.

103. Хрисипп был земляком Аратуса из Соли, и его появление, несомненно, свидетельствует об активном интересе к философии, который на протяжении нескольких веков отмечал окрестности важного города Тарса. Он родился в 280 году до н. э. и в раннем детстве нашел трех выдающихся учителей в Афинах: Аркесилая, Аристо и Клеанфа. Из них Аристо, по-видимому, был самым популярным, и Хрисипп был удивлен тем, что не присоединился к его школе. "Если бы я последовал за многими, - ответил он, - я бы не стал философом[87]". Его убеждения привлекли его к Клеанфу, но он испытывал сильное нетерпение по отношению к его методам. Это душевное состояние он, должно быть, выражал свободно, так как в последующей жизни он упрекал себя, что в старости не вел себя более любезно по отношению к своему учителю[88]. Уверенный в своих силах, он хотел избавить Клеанфа от необходимости отвечать на многочисленные нападки на его доктрины, особенно на диалектику[89]. Известно, что он попросил своего учителя предоставить ему только свои догмы, сказав, что сам найдет доказательства[90]. Хрисипп, вероятно, пережил своих противников, и в то время, когда он возглавлял школу (232-206 гг. до н. э.), ему противостояли лишь люди посредственных дарований. Все свои силы он посвятил укреплению и систематизации стоической доктрины. Он не только приводил ее доказательства, но и использовал все искусство диалектика, чтобы рекомендовать ее своим слушателям[91]. Из-под его легкого пера лился нескончаемый поток сочинений, не отличавшихся ни оригинальностью, ни стилем, но имевших огромное значение для установления определенного стандарта стоической ортодоксии. Он собрал вокруг себя множество слушателей, и перед смертью можно было с уверенностью сказать, что он спас Стою[92].

Диалектика Хрисиппа.

104. В своем методе изложения Хрисипп широко использовал силлогизм, тем самым возвращаясь к практике Зенона в противовес более поэтичному стилю Клеанфа. По поводу ценности силлогистических рассуждений в античности высказывались самые противоположные мнения. Современники им очень восхищались, так что говорили, что "если бы богам нужна была диалектика, они взяли бы диалектику Хрисиппа[93]". С другой стороны, представители его собственной школы жаловались, что он часто излагал аргументы своих оппонентов более убедительно, чем свои собственные[94]. Римляне смешивают похвалу с порицанием и считают, что он иногда запутывается в нитях собственных аргументов[95]; да и мы сами не можем не заметить, что при сравнении его главных и второстепенных предпосылок значение общего термина обычно меняется[96]. Но если Хрисипп и не дал окончательного решения великих проблем, он, по крайней мере, приспособил стоическую систему к вкусам своей эпохи, как использованием силлогизмов, так и вниманием, которое он уделял устранению заблуждений[97].

Оппозиция Академии.

105. Хотя работы Хрисиппа охватывают весь спектр стоической философии, их особый колорит во многом обусловлен интересами его собственного времени. Упор, сделанный Зеноном на достоверность знания, вызвал реакцию в академической школе. Аркесилай, сменивший Полема на посту ее лидера, оставив в стороне позитивное учение поздних лет Платона, вернулся к скептическому отношению, которое было характерно для Сократа и которое так заметно в большинстве платоновских диалогов[98]. Он с особой силой атаковал доктрину Зенона о "постижении"; и далее утверждал, что определенные знания не нужны для практической жизни, достаточным руководством в которой является вероятность, то есть такие действия, которые могут найти разумное обоснование[99]. Хрисипп с величайшей энергией отстаивал догмат об уверенности в знании, основанном на проницательности

истинных картин ума[100]; но учение Архезилая овладело им, и (как мы увидим) в конце концов он позволил ему занять место в стоической системе.

Распространение эпикурейства.

106. Тем временем Хрисипп столкнулся с более опасным врагом, чем Академия. Во время слабости, постигшей стоическую школу в середине III века до н. э., соперничающая с ней школа Эпикура завоевала огромную популярность. Однако его этические нормы, унаследованные от киренаиков, оскорбляли не только последователей Зенона, но и всех трезвомыслящих философов. Ведь Эпикур возвел удовольствие в ранг царицы жизни, а добродетели превратил в ее подручных[101]; он был так далек от того, чтобы интересоваться образцовыми государствами, что советовал своим слушателям вообще держаться подальше от общественной жизни. Хуже всего то, что его последователи только улыбались на упреки, которые сыпались на них. Они образовали между собой веселое, ласковое и сплоченное общество; их простые удовольствия не вызывали общественного скандала, хотя их развлечения часто оживлялись рассказами о моральных промахах их самодовольных соперников. Бодрая мораль кинизма, казалось, уже вышла из моды, и даже аристонцы прекратили свое существование.

Союз трех школ.

107. В этих условиях оставшиеся школы стали искать поддержки друг у друга и даже заключили своеобразный союз. Приверженцы Академии и Порха, в частности, стали встречаться в дружеских дискуссиях, иногда заново определяя свои доктрины, чтобы свести к минимуму разногласия, иногда прямо изменяя их, уступая противоположным аргументам. Этот процесс привел к смягчению стоицизма во всех частях его системы. Учителя стоиков стали игнорировать или отодвигать на задний план те характерные доктрины, которые были воплощены в сократовских парадоксах и навязаны кинической пропагандой. Таким образом, их учение меньше оскорбляло распущенную толпу и в то же время (надо признать) меньше поддерживало немногих стремящихся; но тон его был теперь настолько скромнен, что к стоицизму впервые стали притягиваться люди мягкого и рассудительного темперамента. Стоицизм стал проявлять восприимчивость к литературному влиянию, особенно в том, что касается работ Платона и Аристотеля, и даже ценить художественные идеалы. Такова была тенденция системы как во втором, так и в первом веках до н. э.; но оценить степень отклонения сложнее. Такие термины, как εὐκράσια "хорошо соразмерная смесь"[102], εὐροια "равномерное течение"[103], εὐτονία "должный тон"[104], συμφωνία "гармония"[105], приписываются даже самым ранним мастерам: в то время как совершенно ясно, что парадоксы Сократа и Киника во все времена составляли часть общепринятого представления о стоической доктрине.

Хрисипп склоняется к Академии.

108. Это интересный вопрос, который, возможно, требует дальнейшего исследования, в какой степени это сближение между доктринами Академии и Порхи можно проследить в трудах Хрисиппа. С одной стороны, мы должны помнить, что Хрисипп был человеком явно ортодоксального темперамента; он решительно выступал против кинической ереси Аристо, а также решительно защищал стоическую теорию познания против Академии. Но наши знания об учении Хрисиппа, обильные по объему, лишены точности. Наши авторитеты, как

мы видели, очень несовершенно различают и очень неадекватно фиксируют учение двух предыдущих мастеров; и доктрины, которые считаются общими для всех стоиков, должны быть приняты за общеизложенные на языке Хрисиппа, чьи работы оставались на протяжении веков признанным стандартом ортодоксии. Но даже в этом случае есть немного отличительных доктрин Хрисиппа, которые, кажется, не были бы предвосхищены в выражениях, приписываемых какому-то более раннему учителю. Тем не менее, мы можем с полным основанием предположить, что в его этическом учении была в значительной степени утрачена сила сократовского характера и соответствующий подход к академическим взглядам. Это проявляется, когда он определяет высшее благо как "жизнь согласно природе, то есть как общей природе, так и нашей индивидуальной человеческой природе[106]", и добавляет: "Ибо наши индивидуальные природы являются частями природы всего[107]". Это приближается к учению о "добродетели, соответствующей индивидууму" (οἱ κεία ὁρετή), как учили академики[108]. Еще более поразительной уступкой является его разрешение людям, занятым практической жизнью, описывать преимущества как "блага", при условии, что они тщательно отделены от высшего блага[109].

Преемники Хрисиппа.

109. Ослабление влияния стоиков на принципы их основателя впервые становится очевидным в области физики. Так, существенной частью теории, заимствованной стоиками у Гераклита, является то, что поскольку вся вселенная произошла из всесозидающего огня, то в свое время она должна быть вновь поглощена им; это периодическое поглощение технически известно как "пожар" (ἐκπύρωσις). С другой стороны, последователи Аристотеля, следуя дуалистическим принципам, ставили Бога и Вселенную в вечное противоречие и считали, что оба они бессмертны. Изобретательные спорщики теперь требовали от стоиков объяснить, как их божество осуществляет свое провидение в те периодические промежутки времени, когда вселенная не имеет отдельного существования. Этот и подобные ему аргументы возымели немедленный эффект. Боэций из Сидона, современник Хрисиппа, полностью отказался от стоической теории по этому вопросу[110]; Зенон из Тарса, который вместе со своим отцом Диоскоридом был учеником Хрисиппа и сменил его на посту главы школы, благоразумно "приостановил свое суждение" по этому вопросу[111]. Но каковы бы ни были теоретические затруднения стоической школы, она продолжала процветать. Зенон из Тарса написал всего несколько книг, но имел больше учеников, чем кто-либо другой[112]; его сменил Селевк Тигрский[113], а его, в свою очередь, Диоген[114], Антипатр и Панаэций. Последний из них поддерживал "отложенное суждение" Зенона по вопросу о пожаре[115], но после его смерти стоики спокойно вернулись к более древнему мнению.

Диоген и Антипатр.

110. Диоген из Селевкии (ок. 238-150 гг. до н. э.; часто называется "Вавилонским" или просто *Диогеном Стоиком*) и Антипатр из Тарса (ок. 200-129 гг. до н. э.) были выдающимися людьми в истории стоицизма[116], но они были в неравном положении с Карнеадом (218-128 гг. до н. э.), который был главой академической школы примерно того же времени и который провозгласил доктрину о всеобщем приостановлении суда. Многочисленные томов Хрисиппа предоставили Карнеаду широкие возможности для упражнения своих критических способностей; а Антипатр, не сумев или не захотев встретиться с ним в открытом споре, впал в дурную привычку к книгописанию[117]. Оба этих учителя особенно интересовались вопросами казуистики. Диоген, определявший благо как "разумность в выборе естественных целей[118]", практически принял ту трактовку "разумности", в которой божественный разум играет наименьшую роль, а человеческое правдоподобие - наиболее свободную[119]. Так, он обсуждает проблемы, должен ли продавец дома сообщать покупателю о его недостатках,

и может ли человек, которому передали фальшивые монеты, передать их своему соседу[120]. Как и Карнеад[121], он находит "разумное оправдание" для менее щепетильного поведения. С другой стороны, Антипатр считает, что долг человека перед ближним требует совершенной откровенности[122]; при этом он, как говорят, отказался от сократовской доктрины самодостаточности добродетели и считал, что внешние блага являются частью (хотя и небольшой) высшего блага[123].

Меньшие стоики.

111. Теперь мы можем кратко упомянуть о некоторых менее значимых стоических учителях, главным образом из начала II века до н. э., поскольку их число само по себе свидетельствует о широком влиянии секты. Аристокреон, который, как говорят, был племянником Хрисиппа, установил статую в его честь, как человека, который мог прорубить себе путь через узлы, завязанные академиками[124]. Зенотот был учеником Диогена и написал эпigramму на Зенона: он, по крайней мере, защищал "мужественную доктрину" основателя и напоминал о принципе достаточности добродетели[125]. Аполлодор из Селевкии на Тигре[126] (иногда называемый Эфиллом[127]), еще один ученик Диогена, склонялся к киническим взглядам; он заявил, что "мудрый человек будет киником, ибо это короткий путь к добродетели[128]"; это мнение впоследствии было принято стоиками[129]. Он также писал по физике. Третьим учеником Диогена был Аполлодор Афинский[130]. С Антипатром тесно связан Архедем из Тарса; как и его соотечественник, он был очень предан диалектике[131]; в этике он, похоже, склонялся к академическим взглядам, считая, что конец жизни - это регулярное выполнение повседневных обязанностей[132]. Примерно в то время, к которому мы сейчас подошли (середина II века до н. э.), Евмен II основал в Пергаме большую библиотеку, которая должна была соперничать с Александрийской. В качестве библиотекаря он поставил стоического философа Кратеса из Маллоса, который посвятил много времени грамматическим исследованиям и пытался привести Гомера в соответствие со стоическими взглядами на географию[133]; это первый стоик, о котором мы слышим в Риме, который он посетил около 159 года до н. э. Будучи задержанным там из-за несчастного случая, он проводил свое время, читая лекции по литературе[134]; его ученику Панаэтию было суждено ввести стоицизм в римское общество. Наконец, мы можем упомянуть Гераклида Тарсского, ученика Антипатра, который, как говорят, откололся от учения школы, отрицая, что все грехи равны[135]. Афинодор из Тарса, придерживавшийся того же мнения, принадлежит к более позднему поколению[136]. Неопределенную дату имеют Василид, который довел свой монизм до того, что заявил, что все вещи, даже высказывания, являются телами[137]; Евдром, который писал об элементах этики[138]; и Кринис, который интересовался логикой[139].

ФУТБОЛЬНЫЕ ССЫЛКИ

[1] См. ниже, § 95.

[2] *μάλιστα μὲν οὖν τῶν μαθητῶν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ἡγάπητο ὁ Περσαῖος* Ind. Sto. Herc. col. xii 3 (Arnim i 437).

[3] 'Zenonis Stoici servus, qui Persaeus vocatus est' A. Gellius *N. A.* ii 18, 8. ἦν γὰρ ὄντως οἱ κέτης γεγὼνός τοῦ Ζήνωνος, ὡς Νικίας ὁ Νικαεὺς ἰστορεῖ ἐν τῇ περὶ τῶν φιλοσόφων ἰστορίᾳ καὶ Σωτίων ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ταῖς Διαδοχαῖς Athen. iv 54 (Arnim i 452). С другой стороны, "nullum [servum fuisse] Zenoni ... satis constat" Sen. *Dial.* xii 12, 4.

[4] Arnim i 439, 440.

[5] ib. 449.

[6] Athen. iv 54 (Arnim i 452).

[7] Diog. L. vii 162.

[8] Athen. как выше.

[9] Paus. ii 8, 4; vii 8, 3 (Arnim i 442).

[10] Plut. *Arat.* 23, 3. По словам Плутарха, впоследствии он признал, что его неправильно учили относительно "хорошего полководца".

[11] "Persaeus eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utiles et salutare deorum esse vocabulis nuncupatas" Cic. *N. D.* i 15, 38. Персей заимствовал эту теорию у Продика; Philod. *de piet.* 9 (Arnim i 448), и выше, § 42.

[12] Diog. L. vii 9.

[13] ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἔϋμιν | ἄρρητον- μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί, | πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστή δὲ θάλασσα | καὶ λιμένες- πάντῃ δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες. | τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν- ὁ δ' ἥπιος ἀνθρώποισιν | δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει | μιμνήσκων βιότοιο: Aratus, *Phaen.* Pref.

[14] Plut. *Cleo.* 11, 2.

[15] Mahaffy, *Empire of the Ptolemies*, p. 222.

[16] ib. p. 245.

[17] Zeller, *Stoics etc.*, p. 44.

[18] "Sphaeri, hominis in primis bene definientis, ut putant Stoici" Cic. *Tusc. disp.* iv 24, 53.

[19] См. ниже, § 332.

[20] "fortitudo est ... conservatio stabilis iudici in iis rebus, quae formidolosae videntur ... [haec definitio erat] Sphaeri" Cic. как выше. Этот принцип был принят всеми стоиками, см. ниже, § 323.

[21] "omitto ... Erillum, qui in cognitione et scientia summum bonum ponit; qui cum Zenonis auditor esset, vides quantum ab eo dissenserit, et quam non multum a Platone" Cic. *Ac.* ii 42, 129. См. также *Fin.* iv 14, 36.

[22] "sin ea [quae virtus leget quaeque reiciet] non neglegemus neque tamen ad finem summi boni referemus, non multum ab Erilli levitate aberrabimus; facit enim ille duo seiuncta ultima bonorum" *Fin.* iv 15, 40.

[23] ζῆν αἰὲν πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν Diog. L. vii 165.

[24] ὑποτελὶς δ' ἐστὶ τὸ πρῶτον οἱ κεῖον τοῦ ζῆν πάθος, ἀφ' οὗ κατήρξατο συναισθάνεσθαι τὸ ζῆν τῆς συστασέως αὐτοῦ, οὕτω λογικὸν [ὄν] ἀλλ' ἄλογον Stob. ii 7, 3 c.

[25] διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτελίδα- τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν Diog. L. vii 165.

[26] Лучшее обсуждение принадлежит Hirzel, *Untersuchungen*, ii 46 sqq. Он считает, что учение Герилла склонялось скорее к кинизму, чем к платонизму, и было в значительной степени идентично учению Аристо.

[27] *λάλον* ἐπέκαλει Diog. L. vii 18.

[28] Athen. vi 58 (Arnim i 342).

[29] ib. vii 14 (Arnim i 341).

[30] См. выше, § 89.

[31] Diog. L. vii 163.

[32] ib. vii 161.

[33] "nihil istorum [physicorum] sciri putat posse" Cic. Ac. ii 39, 123.

[34] "qui neque formam dei intellegi posse censeat, neque in dis sensum esse dicat; dubitetque omnino deus animans necne sit" Cic. *N. D.* i 14, 37.

[35] "Aristo moralem quoque ... quam solam reliquerat, circumcidit" Sen. *Ep.* 89, 13. "hanc partem [quae dat propria cuique personae praecepta] levem existimat, et quae non descendat in pectus usque" ib. 94, 2: в этом письме вся тема обсуждается очень подробно.

[36] Ἰσον γάρ ἐστι τὸ προηγμένον αὐτὴν λέγειν ἀδιάφορον τῷ ἀγαθὸν ἀξιοῦν, καὶ σχεδὸν ὀνόματι μόνον διαφέρον Sext. *math.* xi 64 (Arnim i 361).

[37] 'Aristonis ... sententia, non esse res ullas praeter virtutes et vitia, inter quas quicquam omnino interesset' Cic. *Fin.* iv 17, 47.

[38] "huic [sc. Aristoni] summum bonum est, in his rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur" Cic. Ac. ii 42, 130.

[39] Galen, *Hipp. et Plat.* vii 2 (Arnim i 374). Хрисипп, как говорят, жаловался, что он сделал различные добродетели σχέσεις или вариациями одной добродетели (Plut. *Sto. rep.* vii 3); тем не менее, та же доктрина часто появляется у стоических писателей.

[40] "vives, inquit Aristo, magnifice atque praeclare, quod erit cunque visum, ages: nunquam angere, nunquam cupies, nunquam timebis" Cic. *Fin.* iv 25, 69.

[41] "Aristonis ... iampridem explosa sententia est" *Off.* i 2, 6; cf. *Fin.* iv 17, 47.

[42] N. Saal, p. 37 sqq. Более полные рассуждения об Аристо см. в Hirzel, *Untersuchungen*, ii p. 44, и Dyroff, *Ethik*, pp. 43 sqq., 356 sqq.

[43] Gomperz, *Greek Thinkers*, ii p. 161.

[44] Mahaffy, *Empire of the Ptolemies*, p. 207.

[45] Athen. vii 14 (Arnim i 408).

[46] "nobis Heracleotes ille Dionysius flagitiose descivisse videtur a Stoicis propter oculorum dolorem; quasi vero hoc didicisset a Zenone, non dolere, cum doleret! illud audierat nec tamen didicerat, malum illud non esse, quia turpe non esset" Cic. *Fin.* v 31, 94; τέλος εἶπε τὴν ἡδονὴν διὰ περιστάσιν ὀφθαλμίας Diog. L. vii 166.

[47] '[quaerebat Antiochus], Dionysius ille Heracleotes utrum comprehendisset, ... honestum quod esset, id solum bonum esse, an ... honesti inane nomen esse, voluptatem esse summum bonum' Cic. Ac. ii 22, 71.

[48] Diog. L. vii 167; Athen. x 50 (Arnim i 428).

[49] Diog. L. vii 167.

[50] Diog. L. vii 38.

[51] Он черпал воду по ночам, чтобы днем изучать философию, согласно Diog. L. vii 168. 'Cleanthes aquam traxit et rigando horto locavit manus' Sen. Ep. 44, 3.

[52] Diog. L. vii 37.

[53] 'Zenonem Cleanthes non expressisset, si tantummodo audisset: vitae enim eius interfuit, secreta perspexit, observavit illum, an ex formula sua viveret' Sen. Ep. 6, 6.

[54] 'sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit' Sen. Ep. 108, 10.

[55] ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἔμεινε δογμάτων Diog. L. vii 168.

[56] Stob. i 1, 12 (Arnim i 537).

[57] См. выше, § 90.

[58] Я придерживаюсь чтения γένόμεσθα, θεοῦ. Слова γένος ἑσμέν в тексте, несомненно, являются реминисценцией из Aratus, *Phaen.* 5 (так у Пирсона, р. 276), а θεοῦ μίμημα подтверждается Musonius ap. Stob. *Flor.* 117, 8 (см. ниже, § 419). Мистер Пирсон теперь предлагает мне, что чтение ἥχου в MS может представлять собой исправление благочестивого писца, ἸCXY, т. е. Ἰησοῦ Χριστοῦ для θεοῦ. См. ниже, § 244.

[59] Перевод следует за ἐρρίγασιν Пирсона. Арним читает ἔργα τελεῖται. Даже значение здесь весьма неопределенно.

[60] μεγάλῳ μικροῖς τε (Diels) кажется ближайшим чтением к MS, так что слово "великий" выше относится только к солнцу.

[61] ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' πεπρωμένη, | ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰ μὴ διατεταγμένος. | ὡς ἔψομαι γ' ὄκνος- ἦν δέ γε μὴ θέλω | κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἥττον ἔψομαι Epict. *Manual* 53; 'duc, o parens celsique dominator poli, | quocunque placuit; nulla parendi mora est. | adsum impiger. fac nolle, comitabor gemens, | malusque patiar, quod pati licuit bono. | ducunt volentem fata, nolentem trahunt' Sen. Ep. 107, 11. Перевод, приведенный выше, выполнен Г. Х. Рендаллом (*M. Aurel. Introd.* p. lxvii).

[62] Clem. *Strom.* v 3, 17 (Arnim i 559).

[63] Clem. *Protrept.* vi 72 (Arnim i 557).

[64] Stob. iii 6, 3 (Arnim i 573).

[65] См. ниже, § 317.

[66] Как, например, делает Целлер, когда пишет: "Клеанф был приспособлен к тому, чтобы поддерживать учение своего учителя, но он был неспособен расширить его более полно или установить его на более широкой основе" (*Stoics*, p. 41).

[67] Hirzel, *Untersuchungen*, ii pp. 134 sqq.; Stein, *Psychologie der Stoa*, i 65-72, 162-171, ii 316-332.

[68] Sen. *Ep.* 113, 23.

[69] Diog. L. vii 174.

[70] ib. 134.

[71] "Cleanthes ipsum mundum ... deum dicit esse" Cic. *N. D.* i 14, 37.

[72] Arnim i 497, 511.

[73] "ultimum et altissimum et omnia complexum ardorem, qui aether nominetur" Cic. как в примечании 71.

[74] Cic. *N. D.* ii 15, 41.

[75] "sic res se habet, ut omnia, quae alantur et quae crescant, contineant in se vim caloris, sine qua neque ali possent neque crescere" ib. 9, 23.

[76] "haec (quae Zeno dixit λόγον esse) Cleanthes in spiritum congerit quem permeatorem universitatis affirmat" Tert. *Apol.* 21 (Arnim i 533).

[77] Существо этого учения приписывается и Зенону: Ζήνων ... πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν Diog. L. vii 157.

[78] См. ниже, § 277.

[79] Pearson, *Introd.* p. 45; ниже, § 362.

[80] Arnim i 143.

[81] Есть небольшое неудобство, но и реальное преимущество в использовании этого термина как в его философском смысле для обозначения управляющей части души, так и в историческом для системы правления, основанной Августом. Между ними существует подлинная аналогия, хотя она и не развита латинскими авторами. Сенека использует только *principale*.

[82] ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι Euseb. *pr. ev.* xv 15, 7 (Arnim i 499); и см. ниже, § 201.

[83] Κλεάνθης [τὸν θεὸν] τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν Aët. i 7, 17 (Arnim i 532); "totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen [dei]" Cic. *N. D.* i 14, 37.

[84] "Cleanthes ipsum mundum deum dicit esse" ib.

[85] Cic. *N. D.* ii 5, 13-15; и см. ниже, гл. x.

[86] См. ниже, § 195.

[87] εἰ τοῖς πολλοῖς, εἴ πε, προσεῖχον, οὐκ ἂν ἐφιλοσόφησα Diog. L. vii 182.

[88] ἐγὼ δὲ τᾶλλα μακάριος πέφυκ' ἀνὴρ | πλὴν εἰς Κλεάνθην- τοῦτο δ' οὐκ εὐδαιμονῶ Diog. L. vii 179.

[89] ib. 182.

[90] ib. 179.

[91] "num contentus est [Chrysippus] docere, rem ostendere, definire, explorare? non est contentus: verum auget in quantum potest, exaggerat, praemunit, iterat, differt, recurrit, interrogat, describit, dividit, personas fingit, orationem suam alii accommodat" Fronto, *ep. ad Ant.* p. 146 (Arnim ii 27).

[92] ὅθεν φασὶ ν' ἐπ' αὐτοῦ λεχθῆναι, εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά Diog. L. vii 183.

[93] Diog. L. vii 180.

[94] "de quo queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit contra sensus et perspicuitatem ... ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse; itaque ab eo armatum esse Carneaden" Cic. *Ac.* ii 27, 87; ср. Plut. *Sto. rep.* x 3 и 4.

[95] "ab Chrysippo nihil magnum nec magnificum desideravi, qui suo quodam more loquitur, ut omnia verborum momentis, non rerum ponderibus examinet" Cic. *Rep.* iii 8, 12; "ad Chrysippi laqueos revertamur" *de Fato* 4, 7; "Chrysippus, penes quem subtile illud acumen est et in imam penetrans veritatem, qui rei agenda causa loquitur et verbis non ultra quam ad intellectum satis est utitur, totum librum his ineptiis replet" Sen. *Ben.* i 3, 8; "magnum mehercule virum, sed tamen Graecum, cuius acumen nimis tenue retunditur et in se saepe replicatur" ib. 4, 1.

[96] "quod est bonum, omne laudabile est; quod autem laudabile est, omne est honestum; bonum igitur quod est, honestum est" Cic. *Fin.* iii 8, 27.

[97] См. ниже, §§ 162, 163.

[98] "Arcesilas primum ... ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit" Cic. *de Orat.* iii 18, 67. См. выше, § 71.

[99] ὁ προσέχων τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει Sext. *math.* vii 158.

[100] "cum Chrysippus, Academicos refellens, permulto clariora et certiora esse dicat, quae vigilantibus videantur, quam quae somniantibus" Cic. *Div.* ii 61, 126; см. далее, § 147.

[101] См. ниже, § 346.

[102] См. Pearson, *Cle. fr.* 42.

[103] Согласно Stob. ii 7, 6 е этот термин использовали все стоические учителя.

[104] Используется Хрисиппом, см. Arnim iii 473.

[105] Diog. L. vii 88.

[106] φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ἣ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινήν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην ib. vii 89.

[107] μέρη γάρ εἰ σιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου ib. 87.

[108] См. выше, § 71.

[109] δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθὰ Plut. *Sto. rep.* 30, 4.

[110] Philo, *inc. mund.* 15, p. 248 (Arnim iii Boëth. 7).

[111] τὸν μὲν γὰρ τούτου [sc. Chrysippi] μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων Ar. *Did. fr.* 36 Diels (Arnim iii Z. T. 5).

[112] Diog. L. vii 35.

[113] Ind. Sto. Herc. col. 48 (Arnim iii Z. T. 2).

[114] См. Zeller, *Stoics* etc., p. 50.

[115] См. ниже, § 115.

[116] "aliud Diogeni Babylonio videri solet, magno et gravi Stoico, aliud Antipatro, discipulo eius, homini acutissimo" Cic. *Off.* iii 12, 51; "Antipater inter magnos [Stoicae] sectae auctores" Sen. *Ep.* 92, 5.

[117] Plut. *de garr.* 23.

[118] τὸ εὐλογιστέϊν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ Diog. L. vii 88; академическое мнение см. выше в § 71.

[119] См. ниже, §§ 159, 332.

[120] Cic. *Off.* iii 13, 54; 23, 91.

[121] *Rep.* iii 20, 30.

[122] "tu cum hominibus consulere debeas, ... celabis homines" *Off.* iii 13, 52.

[123] 'Antipater ... aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum' Sen. *Ep.* 92, 5.

[124] Plut. *Sto. rep.* 2, 5.

[125] Diog. L. vii 30.

[126] Arnim iii p. 259; см. также Pauly-Wissowa *sub voce*.

[127] So Diog. L. vii 39, где, однако, другие читают Ἀπολλόδωρος καὶ Σύλλος.

[128] Diog. L. vii 121.

[129] ib. vi 104.

[130] Ind. Stoic. Herc. col. 53: также ученик Антипатра; следует отличать от Аполлодора из Афин, который был эпикурейцем; Diog. L. vii 181.

[131] "duo vel principes dialecticorum, Antipater et Archedemus, opiniosissimi homines" Cic. *Ac.* ii 47, 143.

[132] πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν Diog. L. vii 88.

[133] Sandys, *Classical Scholarship*, i pp. 155, 156.

[134] ib. p. 157.

[135] Diog. L. vii 121.

[136] См. ниже, §§ 122, 123.

[137] Arnim iii p. 268.

[138] Diog. L. vii 39.

[139] ib. 76.

ГЛАВА V. СТОИЧЕСКАЯ СЕКТА В РИМЕ.

Рост стоической "секты".

112. В третьем веке до н. э. стоицизм завоевывал приверженцев медленно и поодиночке, по мере того как отдельные люди убеждались доводами и примером. Во втором веке его распространение стало более быстрым, поскольку он укреплялся благодаря наследственности и социальному влиянию. Отцы передавали доктрину своим сыновьям, а учителя - ученикам. Группы людей, объединенные общим уважением к школе и ее основателям, стали объединяться не только в Афинах, но и (как мы можем заключить из списка имен, приведенного в конце последней главы) в таких центрах, как Пергам, Вавилон, Селевкия, Тарс, Сидон и даже Александрия[1]. Так из школы выросла "секта" (*secta*), то есть общество людей, принадлежащих к разным народам и сословиям, но разделяющих одни и те же убеждения, объединенных узами братства и стремящихся к взаимному утешению и поддержке; общество, идущее по жизни одним путем и готовое подчиняться общему авторитету[2]. Распространение секты было быстрым, хотя и тихим; и поскольку мы не можем проследить ее историю от места к месту, мы не можем сказать, когда она впервые нашла приверженцев в Риме. Но в начале II века до н. э. Рим вступил в тесные политические отношения с двумя наиболее цивилизованными государствами Малой Азии, Пергамом и Родосом; и через людей с образованностью и вкусом, связанных с этими общинами, стоицизм был представлен правящему классу в центре новой империи, чтобы завоевать там легкую победу, которая оказалась незначительной компенсацией за политическое подчинение государств, из которых вышли его эмиссары.

Панаэций.

113. Мы уже отмечали[3], что стоик Кратес, глава библиотеки, основанной в Пергаме, посетил Рим в 159 году до н. э. и прочитал там лекции по литературе, в которых, возможно, воспользовался случаем, чтобы изложить по крайней мере основные доктрины стоической школы. Всего несколько лет спустя, в 155 году до н. э., в Рим прибыло знаменитое посольство из Афин, в составе которого были главы трех главных философских школ того времени. Диоген Селевкийский представлял стоиков, Критолай - перипатетиков, а Карнеад - академическую школу; и все трое излагали свои теории перед огромными аудиториями. Нам говорят, что Диоген произвел хорошее впечатление своим трезвым и умеренным стилем[4]. Таким образом, был подготовлен путь для более постоянного влияния Панаэтия Родосского (ок. 189-109 гг. до н. э.)[5]. Он занимал видное положение в богатом и хорошо управляемом островном государстве и в ранней юности продолжал обучение в Пергаме, так что, вероятно, его привлек в школу Кратес[6]. Из Пергама он перешел в Афины, где нашел себе трех уже названных учителей и прилепился к Диогену[7], а после его смерти - к его преемнику Антипатру[8]. Его труды свидетельствуют о том, что на него также оказало большое влияние учение Карнеада. Но больше всех своих предшественников он ценил философию в ее литературной форме. Платона, "Гомера философов", он почитал[9]; из Аристотеля, Ксенократа, Теофраста и Дикеарха он постоянно цитировал[10]. Восхищение этими философами сильно повлияло на его стиль и заставило его отказаться от жесткой и

парадоксальной формы, которую использовали его предшественники[11]; оно также привело к отказу от некоторых характерных стоических доктрин в пользу учения Платона и Аристотеля[12]. Его исследования охватывали все отрасли философии, включая астрономию[13] и политику[14]. Последний интерес свел его с историком Полибием, с которым он вел частые дискуссии о наилучшей форме правления; эти два ученых и опытных грека сходились в своем восхищении конституцией Рима[15]. Панаэций посетил Рим и стал там близким другом Сципиона Африканского Малого: эта дружба началась, должно быть, еще до 140 года до н. э., когда Панаэций сопровождал Сципиона в миссии по урегулированию дел на Востоке[16]; она продолжалась до смерти Сципиона в 129 году до н. э. Вокруг Сципиона и его греческих друзей Полибия и Панаэция собралось общество благороднейших и умнейших людей Рима; в этом кругу латинский язык и греческая философия обрели новое рождение. После смерти Сципиона Панаэций стал главой стоической школы в Афинах и занимал этот пост до своей собственной смерти двадцать лет спустя[17]. Среди его друзей и учеников были люди, игравшие ведущую роль в управлении своими родными городами[18].

Его этическое учение.

114. Панаэций вполне может считаться основателем римского стоицизма и представляет для нас особый интерес как автор трактата (περὶ καθήκοντος), который Цицерон вольно перевел в своем "Служебнике" (*de Officiis*). Он ставит перед нами стоицизм как школу, которая будет воспитывать ученого, джентльмена и государственного деятеля, в то время как он сторонится тех более смелых доктрин, заимствованных из кинической школы, которые противоречат тому, что является общепринятым, или, как говорят их противники, тому, что становится. Главную доктрину о том, что добродетель - это знание, единственное и достаточное благо, он принимает как очевидное учение природы; а вместе с ним и парадокс о том, что мудрый человек никогда не ошибается[19]. Однако даже эти максимы в его изложении несколько смягчены; внешние преимущества представляются ему достойными преследования не только как придающие смысл добродетели и предоставляющие поле для ее осуществления, но и ради них самих, если они не противоречат добродетели[20]; и он, возможно, не решается утверждать, что "боль не есть зло[21]". В его трактатах фигура мудреца отходит на второй план; практически его интересует только "испытываемый" (ὁ πρὸς κέρει), который делает определенные шаги в направлении мудрости. Это продвижение достигается не актами совершенной добродетели, а регулярным выполнением "услуг" (καθήκοντα, *officia*), простых и повседневных обязанностей, которые встают на пути добропорядочного гражданина[22]. Кроме того, научные исследования не должны становиться главной целью жизни, как, возможно, казалось Аристотелю; они допустимы лишь в качестве отдыха в заслуженных перерывах между позывами активной жизни[23].

Его взгляды на физику.

115. Не похоже, чтобы Панаэций уделял много внимания логике[24]; с другой стороны, он был очень занят той частью философии, которая занимается историей вселенной и ее управлением божественным провидением[25]. Гераклитовскую теорию он, по-видимому, полностью оставил в стороне; ведь он отверг теорию пожара[26], как это сделал до него Боэций, приняв возражение Карнеада, что "если все превратится в огонь, то огонь погаснет из-за отсутствия топлива[27]". Поэтому он присоединился к перипатетикам, утверждая, что вселенная бессмертна[28]; но поскольку Карнеад снова показал, что "ни одно живое существо не бессмертно", из этого следует, что мир не является животным, а божество - его душой[29]. По всем этим вопросам Панаэций перестал придерживаться стоических доктрин;

и, единственный среди стоических учителей, он "приостановил свое суждение" относительно реальности гадания[30].

Уступка в этике.

116. Аналогичные уступки своим оппонентам отмечают его подробное рассмотрение этики. Так, он заимствует у Аристотеля мнение о том, что "добродетель - это среднее между двумя пороками"; и эта доктрина, столь чуждая истинно стоическому принципу, лежит в основе трактовки, которую мы находим принятой в *de Officiis*. Теория четырех "кардинальных добродетелей", Мудрости, Справедливости, Мужества и Трезвости, вероятно, была общим достоянием в это время; но если в кинизме Мужество и в раннем стоицизме Мудрость являются доминирующими добродетелями, то в теории Панаэция Трезвость, отождествляемая с благопристойностью, намного превосходит остальные по практической значимости. Таким образом, триумф, завоеванный Панаэцием для имени стоицизма, был куплен жертвой не только его физики, но в значительной степени и этики; и успех новой системы может быть несправедливо описан как победа литературы над логикой, благоразумия над разумом, компромисса над последовательностью. Как бы то ни было, Панаэтию, несомненно, удалось представить греческую философию своим римским друзьям в форме, в которой она рекомендовалась как для их рассудочных способностей, так и для их нравственного чувства.

Посидоний.

117. Виртуальным, хотя и не номинальным, преемником Панаэция был Посидоний Родосский[31] (ок. 135-51 гг. до н. э.[32]), который после обучения у Панаэция в Афинах много путешествовал, в конце концов поселился на Родосе и там принимал активное участие в политической жизни. Как и его учитель, он был преданным учеником Платона и написал комментарий к "*Тимею*". В этом комментарии он развивает новую теорию мироздания, которая, как он утверждает, была усвоена Платоном от пифагорейцев и в корне совпадает с тем, чему учили стоики. Отправной точкой является *μονάς* или единица; из нее по принципу потока, как в системе Гераклита[33], развиваются числа и элементы. Единица и первое из чисел, два, различаются как сила и материя; так что дуализм Аристотеля здесь определенно подчинен высшему монизму. Таким образом, это исследование Посидония имеет большое значение как побочный свет на стоическую метафизику и космологию. Кроме того, он писал почти по всем основным разделам философии, приобретая таким образом блестящую репутацию, особенно в глазах философской знати Рима. Цицерон познакомился с ним на Родосе в 78 году до н. э. и упоминает его в своих работах чаще, чем любого другого из своих наставников[34]. Помпей, в разгар своих восточных походов, приложил немало усилий, чтобы посетить его[35]. Среди его римских посетителей и почитателей были также Веллий, Котта и Луцилий[36]. Столетие спустя Сенека вспоминал о нем как об одном из тех, кто внес наибольший вклад в развитие философии[37].

Его учение.

118. По сравнению с более научным Панаэцием, Посидоний знаменует собой реакцию в пользу религиозной стороны стоицизма[38]. Таким образом, Цицерон основывает на его труде "О богах" (*περὶ θεῶν*) свое собственное изложение стоической теологии во второй книге своего труда *de Natura deorum*[39]. Посидоний восстанавливает теорию гадания, в отношении которой у Панаэция были самые серьезные сомнения[40]. Он решительно утверждает божественное происхождение души и принимает персидское мнение о том, что в этой жизни она заключена в теле[41]. Он утверждает будущее возгорание[42] и находит эту теорию не противоречащей вере в предсуществование и бессмертие индивидуальной души.

Как в физике, так и в логике Посидоний отстаивает доктрину Логоса, и, похоже, она перешла от него непосредственно к Филону Александрийскому, а затем в иудео-христианскую спекуляцию. В этике он придерживался принципа достаточности добродетели[43] и переосмыслил ее в духе Клеанфа, а не Хрисиппа[44]. В практическом применении таких доктрин к делам совести ему не нравились вялые взгляды Диогена, и он скорее встал на сторону Антипатра и Панаэтия[45]. Наконец, он считал, что идеальная республика уже была достигнута в золотой век, когда мудрые правила ради защиты и счастья своих подданных[46].

Гекатон.

119. Гекатон Родосский также был учеником Панаэтия: он написал книги по этике и казуистике, которые в значительной степени использовались Цицероном и Сенекой, оба из которых часто ссылаются на него по имени. Закладывая основы своей этики, он проводит различие между "теоретическими добродетелями", такими как Мудрость, Справедливость, Мужество и Трезвость, которые требуют согласия человека и которыми обладают только мудрые люди, и соответствующими "нетеоретическими добродетелями", которые являются склонностями тела, встречающимися и среди неразумных; например, здоровье, соответствующее воздержанности, и так далее[47]. Благодаря такому расширению концепции добродетели доктрина ее достаточности становится легко принимаемой[48]. В практическом применении своей теории он делал большой упор на доктрину "отношений" (σχέσεις), то есть на обязанности по отношению к родителям, жене, ребенку, рабу, стране и так далее[49]. Для того чтобы быть в состоянии выполнять эти обязанности, человек имеет право заботиться о своей жизни и имуществе[50]. Он не должен слишком заботиться о своих рабах, если провизия дорога[51]; он также не должен слишком поспешно отказываться от шанса спастись от кораблекрушения ради другого[52]. Поэтому в вопросах казуистики Гекатон, похоже, скорее на стороне Диогена, занимая мягкую позицию там, где Антипатр и Панаэций склонялись бы к более альтруистической точке зрения.

Философ-бессектант.

120. Три учителя Родоса представляются нам людьми весьма образованными, с широкими интересами и не лишенными оригинальности; с другой стороны, мы не можем сказать, что они внесли сколько-нибудь значительный вклад в обсуждение великих проблем философии. Кроме них, мы не находим следов творческих способностей в школе в первом веке до н. э. Однако было много учителей, занимавшихся изложением и защитой доктрин школы, и их особый интерес был связан с разногласиями между Порхой и Академией. В результате этих споров произошло временное слияние двух школ. Их названия и догмы остались неизменными, но больше не уделялось внимания большим принципиальным различиям, которые их разделяли. Учеба, политика и социальные влияния работали не на разрешение великих противоречий, а на то, чтобы напустить на них туман. Из этих обстоятельств возник тип, который мы сейчас называем "эклектиком", но который римляне называли просто "философом"; то есть человек, который черпал практическую мудрость из всех источников в равной степени, не связывая себя догмами ни одной школы, но завоевывая себе дорогу меткостью речи и симпатией манеры к социальной значимости[53]. В наши дни эти эфемерные репутации представляют лишь ограниченный интерес; их тип по-прежнему с нами - и в проповеднике, чьи симпатии с одинаковой готовностью отдаются полудюжине враждующих конфессий, и в политике, подчеркивающим свою связь по рождению с тремя или четырьмя национальностями и столькими же классами общества. Мы также не призываем сомневаться в пользе такого стирания различий. Однако мы должны заметить, что в том, что касается нашей непосредственной темы, это слияние было равносильно

поражению стоицизма в Академии. Что ничто не может быть определенно доказано; что человек может выбирать свои принципы по велению своей фантазии; что аргумент может быть достаточно обоснованным для практических целей, даже если существует контраргумент почти равной силы; что проблемы диалектики, физики и этики могут обсуждаться отдельно, а не рассматриваться как части одного целого; Все это те пункты, которые Академик отстаивал с той последовательностью, которую позволяла его система, и которые каждый философ, независимо от того, называл он себя стоиком или нет, признавал, когда начинал объединять учения различных систем.

Меньшие стоики.

121. После смерти Панаэтия афинскую школу, по-видимому, совместно возглавляли Дарданус и Мнесарх, оба из Афин[54]; позднее мы находим во главе ее Дионисия Кирийского, который пользовался большой репутацией как математик и был энергичным противником Деметрия Эпикурейца[55]. Примерно в то же время[56] Афинодор Старший из Тарса (ок. 130-60 гг. до н. э.) стал библиотекарем в Пергаме; пользуясь своим положением, он вычеркнул из сочинений Зенона те отрывки (вероятно, из *"Республики"*), которые противоречили стоическому учению его собственного времени; однако он был уличен, и эти отрывки были восстановлены[57]. Похоже, что он также советовал удаляться от проблем общественной жизни, что никак не соответствовало учению Зенона, и за это его упрекает Сенека[58]. От него мы впервые слышим практическое наставление, которое повторяют и Сенека, и Ювенал, - не просить у богов ничего, о чем нельзя просить открыто[59]. В преклонном возрасте он покинул Пергам и в 70 г. до н. э. приехал в Рим к М. Порцию Катону. Среди молодых друзей Катона были Антипатр Тирский, писавший о практической этике и умерший в Афинах около 45 г. до н. э.[60], и Аполлонид, с которым он незадолго до смерти беседовал на тему самоубийства[61]. От Диодота Цицерон получил наставления по стоицизму до 88 года до н. э.[62]; тот проникся к нему большой симпатией и пригласил его жить в своем доме[63]: он оставался там до своей смерти в 59 году до н. э., когда оставил Цицерону значительное имущество[64]. В старости он ослеп, но продолжал свои занятия, в частности математикой, так же ревностно, как и прежде[65]. Аполлоний Тирский написал биографию Зенона, которую часто цитирует Диоген Лаэртский[66]. К этому периоду, возможно, относится Иерокл, который был яростно настроен против Эпикура за то, что тот выбрал удовольствие как цель жизни, и еще больше за его отрицание провидения[67].

Цицерон.

122. У нас нет причин сожалеть о том, что от трудов этих философов остались лишь фрагменты, поскольку Цицерон дает нам полное представление не только о доктринах, которые они исповедовали, но и о критике, которой подвергали их противники, а также об ответах, которые они давали на эту критику. Выполняя эту работу для стоицизма и его соперничающих систем, Цицерон не только создал философскую терминологию будущего своими переводами технических терминов с греческого на латынь, но и установил новый стиль философской дискуссии. Дружеским тоном своих диалогов, вложенных в уста людей, чей общий интерес к греческим наукам делал второстепенными разногласия школ, к которым они принадлежали; широтой своего стиля, дающего время и пространство для того, чтобы подойти к сложной концепции со многих точек зрения; простотой своего языка и иллюстраций, предполагающей, что каждое философское утверждение может быть ясно и убедительно изложено для среднего литератора, он подал пример искусства изложения, который, возможно, не был превзойден с тех пор[68]. Его наиболее систематические изложения стоической доктрины таковы. В *"Academica"* общий взгляд на учение Зенона дает М. Варро (i 10, 35 - 11, 42), а стоическую логику, принятую Антиохом[69], защищает Л.

Лициний Лукулл (ii 1, 1 - 19, 63). В *de Natura deorum* (bk ii) стоическая физика объясняется К. Луцилием Бальбусом; в *de Finibus* (bk iii) стоическая этика - М. Порцием Катонем, как наиболее выдающимся римлянином, принявшим ее в качестве жизненного стандарта. В *de Officiis* Цицерон использует форму письма, адресованного своему сыну во время обучения в Афинах, и явно адаптирует содержание уже упомянутого труда Панаэтия, дополняя его записями учения Посидония, которые специально подготовил для него Афинодор Кальв[70]; в этой книге этика рассматривается в основном в ее практическом применении. Во многих других своих работах, таких как *de Amicitia*, *de Senectute*, *Tusculan disputationes*, *de Fato*, *de Divinatione* и *Paradoxa*, Цицерон использует стоический материал, не давая, как утверждается, изложения стоической системы.

Арей Дидим.

123. Школа, к которой Цицерон окончательно присоединился, была основана Антиохом Аскалонским (ок. 125-50 гг. до н. э.)[71], который под именем "старой Академии" преподавал доктрины, практически неотличимые от доктрин разбавленного стоицизма, который теперь преобладал, избегая только догматического нрава и нескольких парадоксов стоиков[72]. Похоже, что именно такой тон преобладал в философских дискуссиях с момента падения Республики и до смерти Августа. Брут ("тираноубийца"), хотя семейные и политические ассоциации связывают его имя с именем Катона, по своим философским взглядам был последователем Антиоха[73]. Не слишком отличались, вероятно, и взгляды двух учителей, номинально стоиков, занимавших высокие посты в семье Августа. Афинодор Младший из Тарса (возможно, тот же самый, что и Афинодор Кальв, упомянутый в предыдущем разделе) был учеником Посидония и во время преподавания в Аполлонии причислял к своим ученикам внучатого племянника Юлия Цезаря Октавия, который впоследствии стал императором Августом. Октавий взял своего учителя с собой в Рим, и тот оказал сдерживающее влияние на своего покровителя. В 30 г. до н. э. он был отправлен в преклонном возрасте реформировать правительство своего родного города Тарса. Похоже, что он писал в основном на популярные моральные темы[74]. Арей Дидим Александрийский[75], который в течение более длительного времени находился в доме Августа[76], представляет для нас интерес как первый из тех, кто делал выписки из произведений более ранних авторов, и ему мы обязаны большинством стоических фрагментов, найденных в работе Стобея. Вероятно, в первую очередь он опирался на труды Антиоха Аскалонского. Он сыграл важную роль в спасении своего родного города Александрии, захваченного Августом в 30 г. до н.э. Достаточно вероятно, что его "Эпитома" была подготовлена для использования Августом и послужила материалом для философских дискуссий на пирах, подобных тем, о которых так часто упоминает Гораций[77]. Сенека говорит нам, что он был знаком с самыми сокровенными мыслями семьи Августа, и сообщает о языке, которым он утешал Ливию после смерти ее сына Друза[78] (9 г. до н. э.). Его сменил Теон Александрийский, также стоик, который проявлял особый интерес к физиологии.

Аттал.

124. Из Горация мы знаем, что во времена Августа стоических философов можно было встретить не только при дворе, но и в публичных аудиториях, и на улицах. Такими были Стертиний[79], о котором комментаторы говорят, что он был автором 120 книг по стоицизму[80]; Криспин[81], о котором говорят, что он был плохим поэтом[82]; и Дамасипп[83]. В забавных зарисовках Горация мы видим стоика таким, каким он предстает перед необращенным человеком. У него болят глаза или мучает кашель[84]; он необоснованно и не вовремя навязывает слушателям свое учение. Но в правление Тиберия мы видим, что эти популярные лекторы пользовались очень большим уважением. Одним из

самых выдающихся был Аттал, о котором с восторгом рассказывает философ Сенека. Сенека каждый день первым осаждал дверь своей школы и последним выходил через нее. Этот философ, должно быть, оказывал необычайное влияние на молодых людей своего времени. В его устах парадокс "мудрец - это царь" казался скромным высказыванием; ученики наполовину были склонны считать его богом[85]. Когда он говорил о несчастьях человеческой жизни, на них находила глубокая жалость к ближним; когда он восхвалял бедность, они были готовы отказаться от своего богатства; когда он рекомендовал простую жизнь, они с готовностью отказывались от мяса и вина, от благовоний и теплых ванн[86]. Сенека полностью цитирует его обращение о тщете богатства, которое показывает, что его учение было очень похоже на учение более известного Мусония[87]. Он придавал особое значение дисциплине, которую приносят с собой трудности[88]. Он вызвал неприязнь Сейана, который лишил его имущества и низвел до положения крестьянина[89].

Корнут.

125. Далее наше внимание привлекает Л. Анней Корнут (ок. 20-66 гг. н. э.), который родился в Африке и попал в дом Аннеев, предположительно в качестве раба. Там он получил свободу и стал учителем двух поэтов - Персия и Лукана; о личности первого из них сохранился привлекательный рассказ[90]. Он писал на греческом языке, и одна из его работ, "О природе богов", сохранилась до наших дней. Эта книга представляет собой развитие системы, которой, как мы видим, придерживается Цицерон в "О природе богов" (на основе Посидония), где примиряется стоическая физика с народной мифологией. С помощью этимологии и аллегории все невероятное или оскорбительное в старых легендах о богах метаморфозировалось в рационалистическое объяснение явлений Вселенной. Так, Зевс - душа вселенной, потому что он является причиной жизни всех живых существ, Зевс происходит от ζῆν "жить". Аполлон - это солнце, а Артемида - луна: Прометей - провидение, управляющее вселенной. Пан - это вселенная. Кронос уничтожает всех своих потомков, кроме Зевса, ибо время уничтожает все, кроме того, что вечно. Гера, воздух (ἠὴρ от αἴρ) - сестра и жена Зевса, поскольку стихии огня и воздуха тесно связаны. Популярность такого трактата в значительной степени объясняет нам тесную связь, установившуюся между стоической философией и римской религией.

Сенека.

126. Примерно современником Аннея Корнута, но, возможно, и более древним, был знаменитый латинский писатель Л. Анней Сенека (ок. 4 г. до н. э. - 65 г. н. э.). Он родился в Кордубе в Испании и, возможно, унаследовал простые вкусы от своего провинциального происхождения; но именно красноречие Атталы подвигло его на сознательный выбор философской жизни[91]. Под его влиянием он одно время испытывал искушение бросить свое богатство, а пифагорейский философ Сотион побудил его на время стать вегетарианцем[92]. До конца своих дней он придерживался "простой жизни"; он испытывал отвращение к вину, устрицам и любой роскошной пище; он отвергал горячие ванны и мягкие кресла как изнуряющие; а из духов он хотел иметь только самые лучшие, то есть вообще никаких[93]. Он был страстным любителем книг и представляется нам последним римлянином, который систематически изучал стоицизм в оригинале и, таким образом, постиг эту систему во всей ее полноте. Однако он не претендовал, подобно своему учителю Атталу, на звание мудреца; отнюдь, он сетует на то, что все еще находится в глубоких водах нечестия[94]. В эпоху, когда государственная карьера была свободно открыта для талантов, способности и промышленность Сенеки привели его к высокому политическому положению

и значительно увеличили его наследственное богатство. Он играл определенную роль при дворе Клавдия, а со временем стал воспитателем и, в конце концов, министром Нерона. Он не обладал рвением реформатора, несомненно, терпел многие злоупотребления и часто склонял голову перед властью, даже когда она была связана с тиранией[95]. Но если он не подражал негибкой жесткости Катона, у нас все равно нет оснований доверять личным клеветам, которые преследовали его при дворе. Если бы его карьера в целом дискредитировала его философскую профессию, мы можем быть уверены, что Ювенал никогда бы не упустил из виду столь сенсационный контраст. В последние несколько лет своей жизни он отказался от политической власти, чтобы посвятить себя тому, что считал более важным делом, - изложению практического учения стоицизма[96]. В конце концов он был или, как казалось, был втянут в заговор против императора, и в связи с этим был призван покончить с жизнью.

Его стиль.

127. Литературный стиль Сенеки подвергался резкой критике со стороны критиков, почти современных ему. Геллий рассказывает, что в его время многие не считали нужным читать его сочинения, потому что стиль был признан вульгарным, манера изложения - характерной для полуобразованных людей, аргументы - мелочными и преувеличенными[97]. Квинтилиан находит, что многое в его работах достойно восхищения, но многое также испорчено стремлением к дешевому эффекту и отсутствием основательных знаний[98]; и он считает его ни в коей мере не сравнимым с Цицероном[99]. Этого мнения в целом придерживаются в современной науке, в результате чего произведения Сенеки не читаются в наших школах и университетах и малоизвестны даже профессиональным ученым. С другой стороны, мы можем отметить необычайную популярность Сенеки как в его собственные времена[100], так и в эпоху Возрождения. Можно утверждать, что его стиль отражает истинную тенденцию развития латинского языка в его время и что он находится на прямой линии к современному стилю французской прозы, который обычно считается лучшим в мире. Что касается его материи, то нельзя отрицать, что он многократно повторяет одно и то же моральное учение в слегка измененной форме[101] и что он редко дает нам непрерывное и тщательное рассмотрение какой-либо важной темы[102]. Его труды вполне можно сравнить со статьями в нашей периодической литературе и полугодовыми произведениями наших кафедр; они нацелены скорее на немедленный эффект, чем на медленное накопление упорядоченных знаний. Именно по этой причине они прекрасно иллюстрируют нам стоицизм в его практическом применении к повседневной жизни; а необычайная популярность, которой они пользовались на протяжении многих веков, свидетельствует о том, что они соприкасаются с глубоко укоренившимися инстинктами человечества.

Его независимость.

128. Сенека утверждает, что является независимым мыслителем, принимая взгляды стоиков только потому, что их аргументы его убедили[103]. Однако он не использует заявленную им свободу для утверждения каких-либо новых принципов, а лишь изредка отклоняется в сторону популярных взглядов. Так, он часто принимает какой-нибудь догмат Эпикура или парадокс киников, чтобы указать на мораль, и, похоже, не осознает глубинных различий, которые отделяют эти школы от стоицизма; и только в ответ на какой-нибудь вызов он с осторожностью излагает стоическую позицию. Особенно это касается проблемы богатства, которое и эпикуреец, и киник презирают, но истинный стоик призван защищать как "вещь высокой степени". Однако когда Сенеку призывают защищать собственное богатство, он излагает свою позицию с восхитительной ясностью.

Ослабление стоицизма.

129. Возможно, отчасти из-за его стиля иногда кажется, что Сенека часто слабо придерживался стоической доктрины. Он не верит в убежденность и научное знание: "Если мы будем стараться быть точными везде, нам придется молчать; ведь против большинства утверждений есть что сказать[104]". К детально разработанной стоической системе логики он испытывает лишь презрение[105]. Однако физика вызывает у него живой интерес, вероятно, под влиянием его любимца Посидония: он с большой ясностью излагает теорию тона (*τόνος*, *intentio*)[106]: он красноречиво отстаивает существование богов, отказываясь от традиционных доказательств и основывая свое убеждение на нравственном чувстве в человеке[107]: он твердо придерживается доктрины о пожаре[108]. Тем не менее у нас есть постоянные основания сомневаться в том, что эти убеждения связаны в его сознании каким-либо последовательным принципом. Его этика отмечена такой же слабостью: сократовская "сила и мощь" отсутствует, и на смену ей приходит дух квиетизма и покорности. Важное положение, которое он занимал в римской политике, не пробуждает в нем энтузиазма, как и величие Римской империи не вызывает у него восхищения. Его сердце - в книгах; им он полностью отдает свои последние годы. Его мудрый человек не станет лезть в политику; скорее он будет тщательно обдумывать, как избежать опасностей социальных распри[109]. Это убогое моральное учение встречается и у преемников Сенеки, а в современной литературе постоянно цитируется как истинная стоическая доктрина. Но хотя философия Сенеки находит ему множество оправданий для ухода в отставку, он был бы более верным учеником Зенона и Клеанфа, если бы до конца нес бремя общественной жизни.

Мусоний.

130. К тому же периоду, что и Сенека, относится К. Мусоний Руф, у которого, однако, мы отчетливо наблюдаем то, что, как мы можем предположить, происходило и с Атталом, - этическое учение отделяется от философской теории, и таким образом приближается к кинической точке зрения. Мусоний был проповедником с необыкновенной впечатляющей речью. Говоря от всего сердца о вопросах, имеющих прямое моральное значение, он завоевал уважение даже тех, кто меньше всего хотел идти у него на поводу. Он пренебрегал аплодисментами слушателей, желая, чтобы каждый из них трепетал, краснел, ликовал или стоял в недоумении в зависимости от того, как его затронуло выступление[110]. "Если у вас есть время хвалить меня, - сказал он своим ученикам, - я говорю без толку". "Соответственно, - говорил один из них, - он говорил так, что каждый сидящий предполагал, что кто-то обвинил его перед Руфом: он так касался того, что делал, он так ставил перед глазами недостатки каждого человека[111]". Среди его учеников были античник Аулус Геллий, Эпиктет и некий Поллион, составивший сборник его изречений (*ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου*), выдержки из которого сохранил для нас Стобей. Они состоят из моральных максим (*χρηεῖ αἱ*), таких как "Живи каждый день как последний"[112], "Нет ничего приятнее, чем воздержание"[113], и рассуждений или "диатриб" (*διατριβαί*), посвященных таким темам, как дисциплина, выносливость, брак, послушание родителям и так далее[114]. По уровню возвышенности эти труды стоят выше, чем труды ранних стоиков; влияние Мусония было столь велико, что мы можем считать его почти третьим основателем философии.

Его роль в политике.

131. В общественной жизни Мусоний играл заметную роль; он был Катонем своего поколения, которому доверяли все партии за абсолютную прямоту характера и уважали за бесстрашие; но он был гораздо менее оторван от реальных условий римского мира. Когда в

62 г. н. э. Рубеллий Плавт оказался не в состоянии успокоить подозрения Нерона в его лояльности, считается, что Мусоний посоветовал ему спокойно дождаться своего конца, а не пытаться восстать[115]. После заговора Пизона Мусоний был изгнан Нероном из Рима вместе с большинством видных столичных деятелей[116]. После смерти Нерона он вернулся в Рим, и когда армии Веспасиана и Вителлия сражались в предместьях города, сенат послал делегатов, чтобы предложить условия мира. Мусоний присоединился к ним и осмелился выступить перед простыми солдатами, рассказывая о благах мира и сурово упрекая их за ношение оружия. С ним грубо обошлись и заставили прекратить выступление. Тацит сурово отзывается об этом несвоевременном проявлении философии[117]; и, конечно, Рим не был бы в выигрыше, если бы вопрос остался нерешенным[118]. Но то, что такая попытка была возможна в нарушение всей военной дисциплины, говорит как о мужестве оратора, так и об уважении, с которым относились к его профессии. Мусоний продолжал играть почетную роль в общественной жизни во время правления Веспасиана и сохранил доверие императора даже в то время, когда его советники добились его согласия на меру по изгнанию других философов из столицы[119].

Евфрат и Дио.

132. В царствование Тита и его преемников ученики и обращенные Мусония играли далеко не последнюю роль в общественной жизни. Среди них был некий Евфрат из Тира или Эпифании (ок. 35-118 гг. н. э.), который в свое время покориł все сердца и убедил все суждения. "Некоторые люди, - говорит Эпиктет, один из его соучеников, - увидев философа и услышав, как говорит Евфрат - а кто может говорить, как он? Плиний познакомился с ним на родине и проникся к нему симпатией. Он нашел его стиль достойным и возвышенным; но особенно он отметил его сладость, которая привлекала даже его противников. Его личная внешность была еще более очаровательной; он был высок, красив и обладал длинной и почтенной бородой. Его личная жизнь была вне всяких упреков, и он посвятил себя воспитанию своей семьи, состоявшей из двух сыновей и одной дочери[121]. Похоже, ему удалось полностью примирить философию с мирским успехом.

Более аскетичным по нравам был Дион из Прусы (ок. 40-117 гг. н. э.), который сначала был противником, а затем последователем Мусония[122]. Стоик в теории, киник на практике, он принял поношенный плащ и странствовал как врач душ. Его красноречие помогло утихомирить мятеж солдат, который последовал после смерти Домициана, и завоевало для него у последующего поколения титул "златоустого". Он был в большом почете и у Нервы, и у Траяна. До наших дней сохранилось большое количество его проповедей[123].

Эпиктет.

133. Влияние таких учителей было, во всяком случае, широко распространено, и если мы подозреваем, что стоицизм уже терял свою интенсивную силу по мере расширения сферы своего влияния, то в этом он подчинялся, как мы увидим, своему собственному закону творческой активности[124]. Нам остается рассмотреть двух учителей, которые являются самыми известными и самыми знакомыми; однако не потому, что они наиболее полно выражают суть стоицизма, а потому, что они наиболее глубоко затронули чувства человечества. Это Эпиктет из Иераполя (ок. 50-130 гг. н. э.) и Марк Аврелий, впоследствии сменивший его на посту принцепата. Контраст между их положением часто вызывал комментарии, поскольку Эпиктет родился рабом и получил свободу только в зрелые годы, то есть после смерти Нерона в 68 году н. э. В действительности же характерно для того времени, что так много людей чужого и даже подневольного происхождения поднялись до высоких постов и стали соратниками и учителями людей высокого официального ранга. В

великих рабовладельческих семьях, в частности, в императорском Риме, перед талантами открывались несравненные возможности; повсюду была установлена "образовательная лестница", чтобы поощрять молодежь к наилучшему использованию своих дарований. Кроме того, как молодые вельможи часто влюблялись в девушек-рабынь, намного превосходивших дам их собственного класса в остроумии, мягкости манер и верности перед лицом всех ужасов и соблазнов[125], так и их старшие находили удовольствие в компании вдумчивых и интеллектуальных мужчин, которые выходили на первый план благодаря конкуренции в рабских школах. Так, император Клавдий выбирал своих министров среди вольноотпущенников, вызывая тем самым насмешки римской аристократии, но значительно способствуя хорошему управлению Римской империей; и именно Эпафродит, сам вольноотпущенник Нерона, отправил юного Эпиктета учиться у ног Мусония Руфа. Эпиктет был человеком теплых чувств и ясной головы; его обращения, записанные для нас его слушателем Аррианом, прекрасно служат для стимулирования домашних добродетелей и поддержания религиозного духа; но его учению не хватает силы, которая подобаает для подготовки государственного деятеля или царя. В логике он слишком склонен к отстраненности в суждениях, в этике - к покорности. Но он не совсем лишен сократовской силы: в юности он ходил и спрашивал у соседей, здоровы ли их души, и даже когда они отвечали: "Что это с тобой, мой добрый человек? Кто ты такой?", он упорно продолжал беспокоиться. Только когда они поднимали руки и отвешивали ему удары, он понимал, что в его методе что-то не так[126]. Другим молодым философам, по его мнению, не хватало этой энергии, они были людьми слова, а не дела[127]. Как и другие философы, он был изгнан из Рима Домицианом в 89 г. н. э., после чего удалился в Никополь; там он читал лекции до самой смерти[128].

Его кинизм.

134. Эпиктет был энергичным противником группы молодых философов, которые с удовольствием демонстрировали свой талант в тонкостях стоической логики, и в ранней юности он был осужден своим учителем Мусонием за недооценку этой части философии[129]. Однако он пришел к пониманию огромной важности тщательного обучения методам рассуждения, чтобы в практической жизни человек мог отличать ложное от истинного, как он отличает хорошие монеты от плохих. В физике он делает упор главным образом на теологию, и "воля Божья" занимает большое место в его концепции управления миром. В своей трактовке практической этики он свободно использует иллюстрации из общественной жизни своего времени: он находит примеры сократовской силы в атлете и гладиаторе; и он дает понять, что истинный философ не является (как многие считают стоики) человеком, лишенным естественных чувств, но, напротив, ласковым и внимательным во всех отношениях жизни. С особым уважением он относится к кинику, который предстает в его лекциях не как представитель иной философской системы, а как филантроп, учитель, утешитель и миссионер. В обращениях Эпиктета действительно наблюдается полное слияние стоицизма с кинизмом, и мы видим в них образы не только кинической системы в целом, но и отдельных учителей, таких как Анτισтен и Диоген, глубоко отличные от привычных по другой литературе представлений о них и гораздо более человеческие; это фактически образы кинических учителей, переданные или идеализированные членами их собственной секты. Рядом с ними стоят образы мудреца Улисса и очистителя мира Геракла, какими их, должно быть, из поколения в поколение описывали кинические ораторы своим слушателям из числа бедных и несчастных.

Арриан.

135. Во втором веке нашей эры исповедующие стоицизм учителя, должно быть, были очень многочисленны; со смертью Домициана гонения прекратились. Философы повсеместно пользовались большим уважением, и, в свою очередь, все их влияние использовалось для поддержки существующего положения в обществе и официальной религии. В начале века Флавий Арриан (ок. 90-175 гг. н. э.) - самый выдающийся из стоиков; отмечалось, что его отношение к своему учителю Эпиктету во многом напоминало отношение Ксенофонта к Сократу. Ему мы обязаны публикацией "рассуждений" (διατριβαί), которые он слышал от Эпиктета. В 124 г. н. э., читая лекции в Афинах, он завоевал расположение императора Адриана и был назначен им на высокие государственные должности, на которых показал себя мудрым администратором и искусным полководцем; в 130 г. н. э. он получил должность консула, а затем удалился в свой родной город Никомидию в Вифинии, где исполнял обязанности местного священника и посвятил себя написанию трудов по истории и военной тактике. В стоическую доктрину он не внес непосредственного вклада.

Рустик.

После того как Арриан оставил преподавание философии ради общественной жизни, на оставленную им вакантную должность пришел К. Юний Рустик. Ему, наряду с другими учителями, принадлежавшими к различным философским школам, было доверено воспитание будущего императора М. Аврелия, который дает нам следующее представление о полученном им образовании:

"От Рустика я впервые осознал необходимость нравственного исправления и исправления; отказался от софистических амбиций и философских сочинений, рассуждений, провоцирующих добродетель, или причудливых портретов мудреца или филантропа; научился избегать риторики, поэзии и изящной словесности; не носить в доме нарядных платьев и прочих жеманств; в своих письмах придерживаться простоты, свойственной его письмам из Синуэссы к моей матери; быть ободряющим и примирительным по отношению к любому, кто обижен или не в духе, при первом же предложении авансов с его стороны. Он научил меня читать аккуратно, не довольствуясь смутными общими опасениями, и не давать поспешного согласия болтунам. Он познакомил меня с мемуарами Эпиктета, подарив мне экземпляр из своих собственных запасов[130]".

В Рустике мы можем с уверенностью проследить продолжателя школы Мусония и Эпиктета.

Марк Аврелий.

136. О Марке Аврелии Антонине Пие (121-180 гг. н. э.) обычно говорят как о "философе на троне", но это описание может ввести в заблуждение. Аврелий был в первую очередь римским принцем; институтам Рима и своему положению их главного представителя он был обязан своей главной преданностью. Он, несомненно, был способным учеником придворных философов, которыми был окружен; он сознательно предпочел философию риторике, а из различных философских школ, по его мнению, высшим был стоицизм. Он был достаточно хорошо обучен, но отнюдь не сведущ в его доктринах; он искренне, но без пылкости, придерживался его практических предписаний. В часы досуга напряженной жизни ему было удобно и приятно излагать свои размышления в форме философских раздумий. Но его отношение к стоицизму всегда было скорее судейским, чем адвокатским; многое из того, что школа принимала за убедительные доводы, он отвергал как хитроумную мольбу. Поэтому большая часть стоической доктрины и почти все ее подробные наставления исчезают из его поля зрения; но у нас есть то преимущество, что последний из стоических писателей делает более рельефными те черты этой философии, которые все еще могли

приковывать внимание в его собственное время и которые, таким образом, составляют часть последнего послания древнего мира грядущим поколениям.

Его вера в космос.

137. Из судебной позиции Марка Аврелия сразу же следует, что он не может согласиться со стоической претензией на уверенность в знании. Возражение оппонентов, что мудреца, который один (согласно стоической теории) обладает таким знанием, нигде не найти, выдерживается:

"Вещи так окутаны пеленой, что не многим одаренным философам всякая достоверность кажется недостижимой. Да и самим стоикам такое достижение кажется шатким; и каждый акт интеллектуального согласия является ошибочным; ибо где же непогрешимый человек[131]?"

Однако Аврелий не впадает в скептицизм. По крайней мере, одна доктрина настолько убедительна, что он не может ни на минуту усомниться в ней; в конце концов, она сияет как истинная в своем собственном свете. Это то, что все вещи в конечном счете едины и что человек живет не в хаосе, а в космосе:

Все вещи переплетаются друг с другом в священной связи; ни одна вещь не отделена от другой. При должном согласовании они объединяются в один и тот же порядок. Ибо миропорядок един из всех вещей, и бог един, пронизывающий все, и бытие едино, и закон един, даже общий разум всех существ, обладающих разумом, и истина едина: видя, что истина есть единое совершенствование существ, единых по роду и наделенных одним и тем же разумом[132]."

От веры в космос он переходит к вере в Провидение; теоретически, потому что учение о случайном столкновении атомов не согласуется с верой в конечное единство; практически, потому что в таком убеждении только человек может найти точку отсчета для своей собственной деятельности. Выбор для него имеет первостепенное значение: либо Фортуна, либо Разум - король, требующий всеобщей преданности.

"Неужели это доля, отведенная вам во Вселенной, от которой вы страдаете? Вспомните альтернативу: либо предвидящее провидение, либо слепые атомы - и все многочисленные доказательства того, что мир - это как бы город[133]."

"Мир - это либо кишмящая смесь чередующихся сочетаний и рассеяний, либо единство порядка и провидения. Если первое, то зачем стремиться задержаться в таком беспорядочном смешении и путанице? Зачем думать о чем-либо, кроме как о том, что в конце концов "прах к праху"? Зачем терзать себя? Что бы я ни делал, рассеяние все равно настигнет меня. Но с другой стороны, я благоговею, я стою непоколебимо, я нахожу сердце в силе, которая распоряжается всем[134]."

Его благочестие.

138. Аврелий в полной мере использует стоические доказательства существования богов, но вскоре нам становится ясно, что его привязанность к установленной религии ни в коей мере не была основана на философских аргументах. При обсуждении этого вопроса он проявляет определенную горячность, которую мы еще не успели заметить:

"Если они [боги] действительно ни о чем не заботятся - нечестивое вероучение, - то давайте покончим с жертвоприношениями, молитвами, клятвами и всеми другими обрядами, с помощью которых мы подтверждаем присутствие и близость богов[135]".

Наконец, он полностью отказывается от философии и опирается в своих убеждениях на личный опыт:

"Тем, кто задает вопрос: "Где ты видел богов, откуда твоя уверенность в их существовании, что ты поклоняешься им так, как поклоняешься?" Я отвечаю: во-первых, они видны даже телесному глазу; во-вторых, я не видел своей души, и все же я ее почитаю. Так и с богами: из постоянного опыта их могущества у меня сложилось убеждение, что они существуют, и вызывают уважение[136]".

Еще один аргумент он держал в запасе: меч, крест и кол для "атеистов", которые отказывались быть убежденными. В конце концов, он был королем[137].

Этика.

139. В этике Аврелий четко излагает основные принципы стоицизма, но полностью игнорирует стоические парадоксы и не утруждает себя подробной теорией добродетелей и пороков. Твердость характера для него - высшее благо.

Будьте подобны мысу, о который постоянно бьются волны, но он стоит крепко, пока у его основания не утихнут бурлящие волны. Скажете ли вы: "Как жаль, что это случилось со мной"? А может быть, скорее: "Какое счастье, что, несмотря на это, я не испытываю никакой боли, не раздавлен настоящим и не ожесточен будущим!" Такое могло случиться с каждым, но не каждый мог бы перенести это без боли[138]".

Но, несмотря на эти доктрины, на всех его страницах прослеживается оттенок меланхолии. Слишком меткий ученик Эпиктета, он усвоил от него принципы покорности и смирения, но не приобрел радостной уверенности более древнего периода, когда мудрец, даже будучи рабом, чувствовал себя царем. Напротив, хотя он и был царем, на самом деле он ощущал себя рабом и подданным вселенной, которая была его господином. Он не шел против вселенского порядка, но едва ли испытывал удовольствие от активного сотрудничества. В этом смысле он представляет нам упадок стоицизма, или (правильнее сказать) стоицизм, окрашенный упадком Рима.

Поглощенность души.

140. В вопросе о продолжении существования после смерти Аврелий принимает и подчеркивает учение Эпиктета, игнорируя тот факт, что другие стоические учителя, от Зенона до Сенеки, придерживались более широких взглядов или, по крайней мере, позволяли себе более пространственные формулировки. Действительно, произошла смена точки зрения. Ранние стоики, занимавшиеся вопросами физики, настаивали на неразрушимости вещества и воссоединении "духа" (πνεῦμα) с тем всепроникающим духом, из которого он произошел в начале. Римская школа больше занималась вопросом индивидуальности и личности. Полностью принимая принцип, что рожденное должно умереть, она приходит к определенному выводу, что то, что мы прослеживаем от материнской утробы через младенчество и юность, через успехи и неудачи в жизни, через брак и семейные узы до слабости и старости, должно достичь своего конца в смерти. Я" не может пережить тело.

Будущее существование души, если таковая существует, уже не является (как у Сенеки) предметом радостных ожиданий, а представляет собой полное безразличие.

Эпиктет выразил это с достаточной ясностью:

"Смерть - это изменение не того состояния, которое сейчас есть, в то, которого нет, а того, которого сейчас нет. Неужели я перестану существовать? Ты не будешь существовать, но станешь чем-то другим, в чем сейчас нуждается мир; ведь и ты появился на свет не тогда, когда ты выбрал, а когда мир нуждался в тебе[139]".

Аврелий постоянно повторяет эту доктрину в различных формах:

"Ты существуешь лишь как часть, присущая большему целому. Ты исчезнешь в том, что дало тебе бытие; или, скорее, ты будешь вновь воплощен в семенной и универсальной причине[140]".

Смерть ставит Александра Македонского и его конюха в один ряд. Либо они были приняты в семенные принципы вселенной, либо были одинаково рассеяны на атомы[141]".

Подготовка к смерти.

141. Печальный взгляд Марка Аврелия на жизнь хорошо согласуется с той покорностью, с которой он смотрит на смерть, которая для него самого станет концом. Именно поэтому в его размышлениях мысль о смерти так часто становится руководящим принципом этики; тот, кто научился спокойно предвкушать свой последний поступок, научился тем самым терпеливо переносить все неприятности, которые его откладывают. Таким образом, последнее напутствие княжеского философа, как и его предшественника, заключается в том, что люди должны "терпеть и терпеть":

"Не осуждайте смерть, а приветствуйте ее; разве смерть не является частью воли природы? Как молодость и возраст, как рост и расцвет, как появление зубов, бороды и седых волос, как вынашивание, беременность и рождение детей, как все остальные действия природы, так и распад. Поэтому разумный человек не должен относиться к смерти с нетерпением, отвращением или презрением, но ждать ее как одного из действий природы[142]".

О душа, готовая, когда наступит час распада, к исчезновению, рассеянию или выживанию! Но такая готовность должна исходить из внутреннего убеждения[143]".

Спокойно ждите конца, будь то исчезновение или трансмутация. А пока час еще не настал, что может помочь? Что, кроме как почитать и благословлять богов, творить добро людям, "терпеть и воздерживаться"? И обо всем, что лежит за пределами плоти и дыхания, помнить, что это не ваше и не в вашей власти[144]".

Его тоска.

142. Аврелий не был учителем стоицизма в свое время: его мысли обращены только к себе самому[145]. Но счастливая случайность, сохранившая этот труд, который на девять веков был утерян из виду[146], позволяет нам получить представление об этой философии, от которой в противном случае мы должны были бы закрыты. Мы обращаемся к Аврелию не для того, чтобы узнать, что представляла собой стоическая доктрина; это само собой разумеется на протяжении всей книги; но здесь мы можем увидеть, как она повлияла на человека, в котором интеллектуальный кругозор был в конце концов искажен симпатиями и тоской,

выросшими в его натуре. Традиционная критика школы как суровой, несимпатичной, нечувствительной разбивается вдребезги, когда мы читаем эти "мысли"; скорее мы видим избыток эмоций, капитуляцию перед человеческой слабостью. Исследование стоицизма, основанное только на работах Аврелия, действительно даст нам лишь одностороннюю картину; но исследование, в котором они будут опущены, несомненно, будет лишено полноты. Он также является нашим последним авторитетом. В последующие века другие волны философской мысли омывали стоицизм и в свою очередь соперничали с более чем одной религией, пришедшей с Востока. И все же еще долгое время стоические принципы добросовестно прививались в тысячах римских домов, а юноши, которых с детства учили моделировать свое поведение на примере Зенона, Клеанфа и Эпиктета, составляли соль римского мира. Если в зрелые годы они все чаще присоединялись к христианской церкви, то приносили с собой то, что мир не мог позволить себе потерять.

ФУТБОЛЬНЫЕ ССЫЛКИ

[1] Dill, *Roman Society*, p. 340.

[2] 'omnis natura habet quasi viam quandam et sectam quam sequatur' Cic. *N. D.* ii 22, 57. "est tuae prudentiae sequi eius auctoritatem, cuius sectam atque imperium secutus es" *ad Fam.* xiii 4, 2. "Смысл слова был затуманен ложной народной этимологией, которая связала слово с латинским *secare* "резать", Skeat, *Etymological Dictionary*, p. 537.

[3] См. выше, § 111.

[4] "dicebat modesta Diogenes et sobria" A. Gellius *N. A.* vi (vii) 14, 10.

[5] Полный рассказ о его жизни и учении см. в Schmekel, *Philosophie der mittleren Stoa*, pp. 1-9.

[6] Strabo xiv 5, 16.

[7] Ind. Stoic. Herc. col. 51.

[8] 'discipulus Antipatri Panaetius' Cic. *Div.* i 3, 6.

[9] "credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? quem omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat" *Tusc. disp.* i 32, 79.

[10] *Fin.* iv 28, 79.

[11] 'tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitem sententiarum nec disserendi spinas probavit' ib.

[12] ἦν γὰρ ὁ σχυρὺς φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης, ἀλλὰ καὶ παρ[ενέδ]ωκε τῶν Ζηνων[εῖω]ν τι δι[ὰ τῆ]ν Ἀκαδημίαν καὶ [τὸν Περίπ]ατον. Ind. Herc. col. 61, цитируется по Schmekel, p. 379.

[13] "quam vellem Panaetium nostrum nobiscum haberemus! qui cum cetera, tum haec caelestia vel studiosissime solet quaerere" Cic. *Rep.* i 10, 15.

[14] "ain' tandem? etiam a Stoicis ista [de optima republica] tractata sunt? non sane, nisi a [Diogene Stoico] et postea a Panaetio" *Leg.* iii 6, 14.

[15] См. ниже, § 310, прим. 52.

[16] '[accepī] Publi Africani in legatione illa nobili Panaetium unum omnino comitem fuisse' Cic. Ac. ii 2, 5.

[17] Эта дата определяется на основании косвенных доказательств Шмекелем, стр. 2, 3.

[18] "Scylax Halicarnasseus, familiaris Panaeti, excellens in astrologia, idemque in regenda sua civitate princeps" Cic. Div. ii 42, 88.

[19] "omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupidinem; in qua excellere pulchrum putamus; labi autem, errare, nescire, decipi, et malum et turpe ducimus" Off. i 6, 18; "cum sit is [Panaetius], qui id solum bonum iudicet, quod honestum sit, quae autem huic repugnent specie quadam utilitatis, eorum neque accessione meliorem vitam fieri, neque decessione peiorem" ib. iii 3, 12.

[20] "quod summum bonum a Stoicis dicitur, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent" Off. iii 3, 13.

[21] "Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet ... nusquam posuit non esse malum dolorem" Fin. iv 9, 23; см. однако ниже, § 322, прим. 132.

[22] См. ниже, гл. xiii.

[23] "cuius [veri investigationis] studio a rebus gerendis abduci contra officium est. virtutis enim laus omnis in actione consistit; a qua tamen fit intermissio saepe, multique dantur ad studia reditus" Cic. Off. i 6, 19.

[24] Однако он был искусным грамматиком; см. Schmekel, p. 207.

[25] Он написал книгу "О провидении"; насколько он или Посидоний является авторитетом для Цицерона в трактовке этой темы в *Nat. de.* ii, было много споров; по этому вопросу см. Schmekel, p. 8, n. 4.

[26] "id de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret" Cic. N. D. ii 46, 118.

[27] Schmekel, p. 309, и ниже, § 211.

[28] Παναίτιος πιθανωτέραν εἶναι νομίζει καὶ μᾶλλον ἀρέσκουσιν αὐτῇ τὴν αἰδιότητα τοῦ κόσμου ἢ τὴν τῶν ὅλων εἰς ὅσον μεταβολήν Ar. Did. fr. 36 (Diels).

[29] Schmekel, p. 309.

[30] "vim esse divinandi [Panaetius] dubitare se dixit" Cic. Div. i 3, 6.

[31] Он был родом из Апамеи в Сирии, но его часто называют "родосским", так как последняя часть его жизни прошла там.

[32] Schmekel, pp. 9, 10.

[33] ib. p. 428.

[34] Reid, Cic. Acad. Introd. p. 5.

[35] Cic. Tusc. disp. ii 25, 61.

[36] *N. D.* i 44, 123; ii 34, 88.

[37] "ecce Posidonius, ut mea fert opinio, ex his qui plurimum philosophiae contulerunt" Sen. *Ep.* 90, 20.

[38] См. ниже, § 195.

[39] Также *de Divinatione* и первая половина *Tusc. disp.* i; Schmekel, p. 98, etc.

[40] "de divinatione libros edidit ... quinque noster Posidonius" Cic. *Div.* i 3, 6.

[41] "animi vitae necessitatibus serviunt, disiunguntque se a societate divina, vinclis corporis impediti" ib. 49, 110.

[42] 'deflagrationem futuram aliquando caeli atque terrarum' ib. 49, 111.

[43] См. § 322, прим. 132.

[44] Ὁ Ποσειδώνιος [τὸ τέλος εἶναι εἶπε] τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν Clem. *Strom.* ii p. 416 B (Schmekel, p. 270); см. также ниже, § 321, прим. 125.

[45] Schmekel, p. 62.

[46] См. ниже, § 214.

[47] Diog. L. vii 90; Schmekel, pp. 291, 292.

[48] Diog. L. vii 127.

[49] Schmekel, p. 294.

[50] См. ниже, § 352.

[51] "plenus est sextus liber de officiis Hecatonis talium quaestionum; sitne boni viri in maxima caritate annonae familiam non alere? in utramque partem disputat, sed tamen ad extremum utilitate officium dirigit magis quam humanitate" Cic. *Off.* iii 23, 89.

[52] ib. 23, 90.

[53] "nullius addictus iurare in verba magistri, | quo me cunque rapit tempestas, deferor hospes" Hor. *Ep.* i 1, 14 и 15.

[54] "qui erant Athenis tum principes Stoicorum" Cic. *Ac.* ii 22, 69; ср. *de Or.* i 11, 45.

[55] Ind. Stoic. Herc. col. 52 (Schmekel, p. 16); но см. Pauly-Wissowa s. v.

[56] т.е. ранняя часть I в. до н.э.

[57] Diog. L. vii 34.

[58] "mihi nimis videtur submisisse temporibus se Athenodorus, nimis cito refugisse" Sen. *Dial.* ix 4, i.

[59] "apud Athenodorum inveni: -tunc scito esse te omnibus cupiditatibus solutum cum eo perveneris, ut nihil deum roges, nisi quod rogare possis palam" *Ep.* 10, 5. Но возможно, что эти цитаты принадлежат младшему Афинодору.

[60] Cic. *Off.* ii 24, 86; но некоторые считают, что другом Катона был более ранний Антипатр.

[61] Плутарх, *Cato minor* 65-67 и 69.

[62] Reid, *Academics*, p. 2.

[63] 'Diodoto quid faciam Stoico, quem a puero audivi, qui mecum vivit tot annos, qui habitat apud me, quem et admiror et diligo?' Cic. *Ac.* ii 36, 115.

[64] *ad Att.* ii 20, 6.

[65] *Tusc. disp.* v 39, 113.

[66] vii 1, 2, 24 и 28.

[67] 'verba haec Hieroclis Stoici, viri sancti et gravis: ἡδονὴ τέλος, πόρνης δόγμα- οὐκ ἔστιν πρόνοια, οὐδὲ πόρνης δόγμα' A. Gellius, *N. A.* ix 5, 8.

[68] Справедливую оценку заслуг Цицерона перед философией см. в Reid, *Academics of Cicero*, pp. 10-28.

[69] См. следующий раздел.

[70] "de tertio [cum utile et honestum inter se pugnare videantur] nihil scripsit [Panaetius]. eum locum Posidonius persecutus. ego autem et eius librum arcessivi, et ad Athenodorum Calvum scripsi, ut ad me τὰ κεφάλαια mitteret" Cic. *ad Att.* xvi 11, 4. "Athenodorum nihil est quod hortere; misit enim satis bellum ὑπόμνημα" ib. 14, 4.

[71] Он был главой Академии в Афинах, где Цицерон слушал его в 79-78 гг. до н. э., и ему покровительствовал Лукулл.

[72] 'eadem dicit quae Stoici' Cic. *Ac.* ii 22, 69. "erat, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus" ib. 42, 132. См. далее J. S. Reid, *Academics of Cicero*, Introd. pp. 15-19, и примечания к *Ac.* ii 39, 123 и 40, 126.

[73] "Brutus tuus, auctore Aristo et Antiocho, non sentit hoc [sc. nihil esse, nisi virtutem, bonum]" *Tusc. disp.* v 8, 21. 'si addubitas, ad Brutum transeamus, est enim is quoque Antiochius' *ad Att.* xiii 25, 3. См. также ниже, § 432.

[74] "Tu nihil errabis, si paulo diligentius (ut quid sit εὐγένεια, quid ἐξοχή intelligas), Athenodorus Sandonis filius quid de his rebus dicat, attenderis" *ad Fam.* iii 7, 5.

[75] Об отождествлении писателя Дидима с Ареем, "философом" Августа, см. Diels, *Proleg.* pp. 80-88.

[76] '[Augustus] eruditione etiam varia repletus per Arei philosophi filiorumque eius Dionysi et Nicanoris contubernium' Suet. *Aug.* 89.

[77] *Sat.* ii 6, 73-76.

[78] Sen. *Dial.* vi 4 и 5; см. ниже, § 377.

[79] 'Empedocles, an Stertinium deliret acumen' Hor. *Ep.* i 12, 20; "insanis et tu, stultique prope omnes, | si quid Stertinus veri crepat" *Sat.* ii 3, 32 и 33.

[80] Teuffel, *Röm. Lit.* 250, 4.

[81] "ne me Crispini scrinia lippi | compilasse putes" Hor. *Sat.* i 1, 120 и 121.

[82] Teuffel, как и выше, 3.

[83] Hor. *Sat.* ii 3.

[84] Hor. *Ep.* i 1, 108.

[85] "sublimem altio remque humano fastigio [Attalum] credidi" Sen. *Ep.* 108, 13.

[86] Sen. *Ep.* 108, 14-16.

[87] ib. 110, 14-20.

[88] "Attalus Stoicus dicere solebat; malo me fortuna in castris suis quam in deliciis habeat" ib. 67, 15.

[89] Sen. *Rhet. Suas.* 2, 12.

[90] "teneros tu suscipis annos | Socratico, Cornute, sinu ... tecum etenim longos memini consumere soles, | et tecum primas epulis decerpere noctes. | unum opus et requiem pariter disponimus ambo, | atque verecunda laxamus seria mensa. | ... nescio quod certe est, quod me tibi temperat, astrum" Pers. *Sat.* v 36-51.

[91] См. выше, § 124.

[92] Sen. *Ep.* 108, 17.

[93] ib. 13-23.

[94] "sapientem esse me dico? minime" *Dial.* xii 5, 2; "multum ab homine tolerabili, nedum a perfecto, absum" *Ep.* 57, 3; "ego in alto vitiorum omnium sum" *Dial.* vii 17, 4.

[95] "si respublica corruptior est quam ut adiuvari possit, ... non nitetur sapiens in supervacuum" ib. viii 3, 3.

[96] "in hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. posterorum negotium ago. illis aliqua, quae possint prodesse, conscribo. salutare admonitiones litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus. rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro" *Ep.* 8, 1 - 3.

[97] "cuius libros adtingere nullum pretium operae sit, quod oratio eius vulgaria videatur et protrita, res atque sententiae aut inepto inanique impetu sint aut levi et caustidicali argutia, eruditio autem vernacula et plebeia" A. Gellius, *N. A.* xii 2, 1.

[98] Quint. *Inst. Orat.* x 1, 125-158.

[99] 'potioribus praeferri non sinebam' ib. 126.

[100] "tum autem hic solus fere in manibus adolescentium fuit" ib. 125.

[101] "eandem sententiam miliens alio atque alio amictu indutam referunt" Fronto, p. 157.

[102] О том, насколько Сенека был способен на непрерывное изложение, можно судить по его превосходному обсуждению "причин" Аристотеля и Платона в *Послании* 65: см. ниже.

[103] "non quia mihi legem dixerim nihil contra dictum Zenonis Chrysippive committere, sed quia res ipsa patitur me ire in illorum sententiam" Sen. *Dial.* viii 3, 1; "nostram [opinionem] accipe.

nostram autem cum dico, non adligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus. est et mihi censendi ius" ib. vii 3, 2.

[104] "si omnia argumenta ad obrussam coeperimus exigere, silentium indicetur; pauca enim admodum sunt sine adversario" Sen. *N. Q.* iv 5, 1.

[105] "non tempero mihi, quominus omnes nostrorum ineptias proferam" ib. iv 6, 1.

[106] См. примечания к § 177.

[107] "si hominem videris interritum periculis, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos, non subibit te eius veneratio?... non potest res tanta sine adminiculo numinis stare" *Ep.* 41, 4 и 5.

[108] См. ниже, § 209, прим. 112.

[109] "idem facit sapiens; nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens, ne cavere videatur" *Ep.* 14, 8; "circumspiciendum ergo nobis est, quomodo a vulgo tuti esse possimus" ib. 9.

[110] A. Gellius, *N. A.* v 1, 3 и 4.

[111] Epict. *Disc.* iii 23, 29.

[112] Stob. iii 1, 48.

[113] ib. 5, 21.

[114] Образцы приведены ниже, особенно в гл. xv.

[115] Tac. *Ann.* xiv 59; Henderson, *Nero*, p. 143.

[116] Tac. *Ann.* xv 71.

[117] *Hist.* iii 81.

[118] "reipublicae haud dubie intererat Vitellium vinci" ib. 86.

[119] См. ниже, § 447.

[120] *Disc.* iii 15, 8; *Manual* 29.

[121] Pliny, *Ep.* i 10.

[122] "quid nostra memoria Euphrates, Dio, Timocrates, Athenodotus? quid horum magister Musonius? nonne summa facundia praediti, neque minus sapientiae quam eloquentiae gloria incluti extiterunt? Fronto, *Ep. ad Aur.* i 1 (Naber, p. 115).

[123] См. *Leben und Werke Dion's von Prusa*, by H. von Arnim. Berlin, 1898.

[124] См. ниже, § 216.

[125] См. историю Эпихариса в связи с заговором Пизона в Tac. *Ann.* xv 57.

[126] Epict. *Disc.* ii 12, 17 - 25.

[127] "plerosque istos, qui philosophari viderentur, philosophos esse eiusmodi "ἄνευ τοῦ πράττειν, μέχρι τοῦ λέγειν"; id significat "factis procul, verbis tenus" A. Gellius, *N. A.* xvii 19, 1.

[128] ib. xv 11, 4 и 5.

- [129] Epict. *Disc.* i 7, 32 и 33.
- [130] М. Аврелий, *К самому себе*, i 7 (перевод Рендалла).
- [131] *К самому себе*, v 10.
- [132] ib. vii 9.
- [133] ib. iv 3.
- [134] М. Аврелий, *К самому себе*, vi 10.
- [135] ib. vi 44.
- [136] См. далее, §§ 457 и 458.
- [137] М. Аврелий, *К самому себе*, xii 28.
- [138] ib. iv 49.
- [139] Epict. *Disc.* iii 24, 93 и 94.
- [140] М. Аврелий, *К самому себе*, iv 14.
- [141] ib. vi 24.
- [142] ib. ix 3.
- [143] ib. xi 3.
- [144] ib. v 33.
- [145] Rendall, *M. Aurelius*, Introd. p. cxii.
- [146] ib. cxv.
-

ГЛАВА VI. РАЗУМ И РЕЧЬ.

Части философии.

143. История греческой философии еще до времен Зенона закономерно приводит к ее разделению на три части: логику, физику и этику[1]. Ионические философы занимались главным образом природой и историей Вселенной, то есть проблемами физики. Софисты были сильно озабочены вопросами достоверности человеческого знания, то есть логикой. Сократ разделял этот интерес, но придавал большее значение обсуждению моральных действий, то есть этике. Однако неясно, когда впервые было произведено формальное разделение на эти три части. Цицерон приписывает его непосредственным последователям Платона в академической школе; другие относят его определенно к Ксенократу[2]. Перипатетики и стоики приняли это деление, но если первые отводили логике более низкое место, делая ее введением в философию, то стоики настаивают на том, что она является частью самой философии[3]; и что из трех частей она стоит на первом месте в порядке

изучения, "как при измерении кукурузы мы ставим на первое место исследование меры[4]". Однако не следует думать, что три части философии можно рассматривать по отдельности, поскольку они взаимосвязаны[5]; так что при рассмотрении логики нам постоянно придется исходить из общего знания стоических взглядов как на физику, так и на этику. Логика подразделяется на "диалектику", которая занимается рассуждениями, и "риторику", искусство речи. Отношение между разумом и речью в древности, как и сейчас, вызывало недоумение, но можно считать основополагающим положением стоицизма, что эти два понятия всегда должны быть в согласии.

Знание достижимо.

144. Стоицизм, как одна из позитивных и догматических школ, исходит из того, что знание достижимо. Поскольку именно в этом вопросе Сократ никогда не был уверен, за исключением того, что сам он ничего не знал, для стоиков было делом первостепенной важности исправить это положение; тем более что они считали (на этот раз в согласии с Сократом), что добродетель - это лишь другая форма знания. И все же стоики не могли согласиться с киниками, что истинное знание может быть передано без изучения его метода[6]. По их мнению, знание - это высокая привилегия, полученная человеком от его божественного происхождения и разделяемая им только с божеством; а весь долг человека можно свести к тому, что он должен хранить в чистоте свой разум[7]. Поэтому они с особым рвением посвятили себя этой части философии[8], за что и были прозваны "диалектиками[9]". Их целью было исключительно установление и передача истины; однако распространенное мнение о том, что их стиль был грубым и отталкивающим, нуждается в существенном уточнении[10].

Истинны ли чувства?

145. Главным аргументом в пользу уверенности в знании является то, что мы предполагаем это в практических делах жизни[11]; и (как мы уже видели) Аристо находил нелепым, что его ученый сосед не должен даже знать, кто он такой[12]. Против этого говорит тот факт, что люди часто расходятся во мнениях даже относительно того, что они видят, и обычно проводят различие между тем, что им известно, и тем, что "кажется" тем или иным. Поэтому Эпиктет хорошо определяет функцию диалектики как

"восприятие несогласия людей друг с другом и исследование причины этого несогласия; осуждение и недоверие к тому, что только кажется, и некое исследование того, что кажется, на предмет того, правильно ли оно кажется; и открытие некоторого правила (κανών)[13]".

Из всех видов знания то, которое приходит через органы чувств, кажется обычному человеку наиболее достойным доверия, а из пяти чувств то, которое дает зрение, кажется философу наиболее божественным[14]. Следовательно, вся полемика сводится к вопросу о том, можно ли доверять глазам. Позитивист утверждает, что свидетельства зрения настолько очевидны и неопровержимы, что человек, будь у него выбор, не мог бы пожелать лучшего информатора. Скептик отвечает, что, тем не менее, если прямое весло частично опустить в воду, оно покажется глазам изогнутым, а перья на шее голубя, хотя на самом деле они одинаковы, кажутся глазам разноцветными[15]. Чтобы разобраться с этими вопросами, мы должны внимательно изучить природу ощущений.

Процесс ощущения.

146. Стоики причудливо выводят слово αἴσθησις ("ощущение") из εἶσθεσις ("хранение"); поэтому, строго говоря, это процесс, посредством которого ум хранится[16]; но это также, с

противоположной точки зрения, процесс, посредством которого ум достигает внешнего объекта[17]. От объекта (αἰ σθητόν) исходят волны, которые воздействуют на орган чувств (αἰ σθητήριον); это воздействие называется "ощущением" в более узком смысле. В то же время из разума (который является правящей частью или "княжеством" души) исходит "дух" или возбуждение, которое отправляется навстречу этому воздействию; этот дух и его действие также называются "ощущением"[18]. В результате контакта этих двух волн и одновременно с ним в душе возникает эффект, подобный отпечатку печати[19], и этот отпечаток есть φαντασία или "образ разума". Для того чтобы этот процесс происходил правильно, необходимо, чтобы интеллект был в здоровом состоянии, а также чтобы орган чувств был здоров, объект действительно был там, а место и способ соответствовали друг другу[20]. Но мы должны тщательно различать отдельные ощущения и картины разума. Вспышка света, крик, прикосновение, запах, трепет удовольствия или боли - это всегда то, что объявляют органы чувств[21]; здесь нет возможности ошибиться; так понимаемые "ощущения всегда истинны"[22]. Но если мы пойдем в каждом случае на шаг дальше; если мы скажем: "это белое", "это сладкое", "это музыкальное", "это ароматное", "это шершавое", то теперь мы имеем дело с мысленными образами, а не с "ощущениями" в строгом смысле слова[23]. А что касается умозрительных картин, то мы согласны с академиками в том, что вещи не всегда являются тем, чем кажутся; "из умозрительных картин некоторые истинны, некоторые ложны"[24].

Критерий ясности.

147. Итак, для того чтобы мы могли отличить истинную картину ума от ложной, нам необходимо "правило" (κανών) или "критерий" (κρίτήριον). Истинная картина ума - это волнение души, которое показывает и то, что происходит в душе, и объект, который это вызвал: подобно тому, как свет показывает и себя, и объекты, которые находятся в пределах его действия[25]. С другой стороны, ложная картина ума - это пустое дерганье души, которая не находится в здоровом состоянии[26]; ей не соответствует никакой реальный объект, но тому, что кажется объектом, соответствующим ей, мы даем название "фантазм"[27]. Когда Оресту кажется, что он видит прыгающих на него фурий, хотя сестра уверяет его, что на самом деле он ничего не видит, видение фурий - это фантом. Явления во сне - такие же фантазмы[28]. Истинная картина ума отличается от призрака тем, что она яснее; или, другими словами, отличительной чертой истинной картины ума является ее "ясность" (ἐνάρυεια, *perspicuitas*)[29]. Ясность - это качество, которое прикрепляется к истинному видению так, как оно никогда не может прикрепиться к произведению фантазии[30]. Перед этой ясностью разум не может не преклоняться[31]; поэтому она (насколько мы успели изучить) является критерием истины[32].

Согласие.

148. Картина разума как таковая не подвластна человеку; но от него зависит, даст ли он ей свое "согласие" (συγκατάθεσις, *adsensio* или *adsensus*)[33]. Таким образом, это согласие - акт души, в ее способности воли; и может быть правильно осуществлено только душой, правильно натянутой, то есть обладающей должным напряжением. Неправильно выраженное согласие приводит к "мнению" (δόξα, *opinio*), а всякое неправильное согласие есть ошибка или "грех" (ἁμαρτία, *peccatum*). Эта ошибка может происходить в двух направлениях: либо поспешным движением воли (προτίπτειν), дающим согласие на картину, которая на самом деле не ясна; либо слабостью воли, которая приводит к согласию в ложном направлении (διαψεύδεσθαι)[34]. Однако даже поспешность является формой слабости, так что можно сказать, что всякое размышление - это слабая форма согласия[35]. Чтобы обеспечить правильное согласие, необходимо уделять должное внимание каждой из его

частей; оно включает в себя (i) намерение овладеть объектом (πρόθεσις); (ii) тщательное внимание, направленное на объект, или "применение" (ἐπιβολή); и (iii) согласие в более узком смысле[36]. Кроме согласия, остаются три варианта: (i) "спокойствие" (ἡσυχάζειν, *quiescere*): (ii) "приостановка суждения" (ἐπέχειν, *adsensum sustinere*), которая является устоявшейся тишиной; и (iii) отрицание[37].

Понимание.

149. Вслед за согласием следует "постижение" (κατάληψις, *comprehensio*): это ратификация данного согласия, необратимое закрепление в сознании одобренной картины. Теперь эта картина становится "картиной-пониманием" (καταληπτικὴ φαντασία), и как таковая она является единицей знания. Мы можем понимать под этим, что ум постиг внешний объект[38], и в этом заключается прямой смысл сходства Зенона; или же мы можем сказать, что объект завладел умом и оставил на нем свой отпечаток. Оба толкования согласуются со стоической доктриной: но первый взгляд, представляющий душу активной и властной, несомненно, более адекватно выражает смысл школы[39]. Из этого взаимного постижения следует важный физический вывод. Поскольку только подобное может постичь подобное, душа должна быть подобна объекту, и популярному дуализму разума и материи (в этой степени) положен конец[40]. Однако это подобие не является полным; и душа в ощущении постигает объект не со всех точек зрения, а лишь настолько, насколько позволяет ее собственная природа в каждом конкретном случае[41]. По этой причине опытный наблюдатель и художник постигают гораздо больше объекта, чем обычный человек[42].

От ощущений к разуму.

150. Душа, постигнув отдельные картины ума, сохраняет их в памяти[43]; частое упражнение в этом сохраняет каждую картину свежей и полной[44]. Как воздух во время выступления оркестра получает впечатление от множества звуков одновременно и при этом сохраняет отличительный тон каждого[45], так и душа путем постоянных изменений своей текстуры сохраняет свою привязанность к отдельным картинам, которые она когда-то постигла. Теперь наступают новые операции души. Во-первых, из сравнения многих похожих картин возникает "опыт" (ἐμπειρία, *experientia*)[46]; из других сравнений - "подобие" (ὁμοιότης), как "Сократ" из его портрета; и "аналогия" (ἀναλογία, *proportio*), как "центр земли" из центра других сфер; 'перенос' (μετάθεσις, *translatio*), как 'глаза в сердце'; 'композиция' (σύνθεσις, *compositio*), как 'Гиппоцентавр'; 'противопоставление' (ἐναντίωσις, *transitio*), как 'смерть' от жизни; 'лишение' (κατὰ στέρησιν), как 'калека[47]'. Все эти основаны на общем принципе сходства и несходства и могут быть подведены под общий заголовок "работа разума по сравнению" (*collatio rationis*)[48], или, короче, разума (λόγος)[49]. Ощущения показывают нам только настоящее; разум же открывает нам прошлое и будущее и указывает нам на действие причин и следствий[50].

Восприятия и концепции.

151. С мысленными образами (φαντασῖαι, *visa*), возникающими из ощущений, мы можем теперь противопоставить "понятия" (ἐννοιαί, *notiones* или *intelligentiae*), возникающие из сочетания ощущений и рассуждений; первые в целом соответствуют "восприятиям", вторые - "понятиям" на языке современной философии[51]. Но каждый из стоических терминов используется также в более широком смысле, который включает в себя другой. Чувственные картины запечатлеваются в уме, как на чистом листе, с самого рождения; в этом смысле их вполне можно назвать "записями в уме" (ἐννοιαὶ от ἐν νῷ)[52]. С другой стороны, представления можно назвать "рациональными мысленными картинами"[53]; в той же мере, что и чувственные мысленные картины, они нуждаются в благоразумном согласии воли,

прежде чем станут "постижениями", когда они снова станут единицами, способными вступать в дальнейшие комбинации и становиться частью научного знания. Если для большей ясности использовать современные термины, то можно сказать, что восприятия соответствуют вообще отдельным объектам, имеющим реальное существование, в то время как представления соответствуют классам вещей, которые (согласно стоикам) не имеют реального существования сами по себе, а только как бы существуют в нашем сознании. Таким образом, "идеи" Платона - это все понятия, субъективно, но не объективно существующие[54]. Пока мы изучали этот вопрос, все представления основаны на восприятиях: поэтому все элементы знания происходят либо исключительно из чувства и опыта, либо из чувства и опыта в сочетании с рассуждением[55]; а наиболее важным процессом рассуждения является сравнение сходных восприятий, которое в этой философии занимает место индукции[56].

Предубеждения.

152. Но даже если все "концепции" в конечном счете происходят от "восприятий", из этого не следует, что в каждом конкретном случае разум начинает *de novo* собирать и формировать свой материал. Напротив, очевидно, что не только вся практическая жизнь, но и вся философия принимает на веру множество вопросов, которые либо допускаются общим согласием, либо, по крайней мере, предполагаются мыслителем; и эти вопросы в основном носят характер классовых представлений. Если говорится, что "консул въехал в Рим на колеснице, запряженной четверкой лошадей", мы предполагаем, что идеи, выраженные словами "консул", "колесница", "четверка", "лошади", являются общепринятыми, и мы можем далее предположить, что личность консула и местность, называемая "Рим", также уже известны говорящему и его слушателям. У послеаристотелевских авторов для обозначения таких законных предположений используется общий термин "предвосхищение" (πρόληψις, *anticipatio* или *praesumptio*). Точное значение этого термина (изобретение которого приписывают Эпикуру[57]), по-видимому, не всегда одинаково. Чаще всего "предчувствие" - это общее понятие или концепция, и поэтому для стоиков оно является одной из разновидностей ἔννοια; это "мысленное формирование, в соответствии с природой человека, общих вещей"[58]. Все такие предчувствия являются предвестиями истины, особенно в той мере, в какой они соответствуют общему мнению человечества[59]; а искусство жизни состоит в том, чтобы правильно применять эти предчувствия к тем конкретным обстоятельствам, с которыми приходится иметь дело каждому отдельному человеку[60]. Если предчувствия правильно применяются, они становятся более ясными в процессе использования и, таким образом, достигают ранга истинного знания в процессе развития или "разгадывания" (*enodatio*)[61].

Что касается природы предубеждения, то здесь между Эпикуром и стоиками существует большое различие. Эпикур отождествляет все термины "предубеждение", "постижение", "правильное мнение", "концепция" и "общее понятие" и утверждает, что каждый из них есть не что иное, как память об ощущениях, часто повторяющихся[62]; стоики же считают, что предубеждения устанавливаются разумом[63] и (в той мере, в какой они являются общими для всех людей) универсальным разумом. Это различие фундаментально. Эпикур, будучи материалистом в современном понимании, объясняет восприятие как телесную функцию, а всевозможные "концепции" - как отголоски таких телесных функций. Стоики, напротив, признают на каждом этапе деятельность разума, причем все в большей степени по мере продвижения к высшим уровням мышления.

Представления о внутреннем росте.

153. Теперь мы подходим к самому критическому моменту в стоической теории познания. Возможно ли, чтобы человек обладал знанием, которое не было бы получено, прямо или косвенно, через органы чувств? На такой вопрос нельзя ответить, обращаясь к отдельным стоическим текстам; он требует оценки всего философского мировоззрения, и от этого зависят самые жизненно важные принципы системы. Итак, давайте сначала рассмотрим, исходя из предположения, что такое знание существует, какова его природа, каково его содержание и как оно достигается отдельными людьми. Знание, оторванное от органов чувств, оторвано от всякой человеческой индивидуальности; поэтому оно есть выражение общего разума (κοινὸς λόγος), а его части - "общие понятия" (κοινὰ ἔννοιαι или προλήψεις), общие для богов и людей, но для людей лишь постольку, поскольку они являются участниками божественной природы. Основное содержание такого знания также ясно; оно включает в себя представление о том, что является нравственно хорошим, и веру в то, что боги существуют и что мир управляется их провидением[64]. Наконец, как и все общие представления, только зачатки или грубые очертания этих представлений являются врожденными у людей в силу их божественного происхождения; поэтому они называются "врожденными представлениями" (ἐμφυτοὶ ἔννοιαι, *insitae notiones*)[65]. Эти понятия в их полном развитии вообще недоступны ни детям, ни людям, пока они не достигнут разума, то есть пока не станут мудрецами[66].

Доказательства" врожденных понятий.

154. Стоики, естественно, не желают признавать, что доктрины, отрицать которые нечестиво, все же недостижимы иначе, как совершенной мудростью; но вся их система неизбежно указывает на этот вывод. Но между грубыми врожденными очертаниями этих истин и их зрелой полнотой есть промежуточные стадии. По мере развития разума человек становится все более способным оценить дополнительные истины, полученные в результате сочетания восприятия и рассуждения, то есть с помощью таких процессов, как "аналогия" и "сравнение", которые указывают направление к высшим убеждениям. В этом смысле, и (как здесь предполагается) только в этом смысле, могут существовать "доказательства" (ἀποδείξεις) этих убеждений[67]. Только в кульминационный момент того испытания, которое описывается далее, в момент обращения, эти истины, наконец, вспыхивают, возбуждаемые, конечно, вторичными свидетельствами, но действительно укорененные в глубочайшей природе человека[68]; они тогда открываются душе с озаряющей силой, которая сама по себе, но которая несет с собой самое полное убеждение. Обычные люди тем временем вынуждены как-то обходиться отражениями или бледными копиями этого знания, к которым, впрочем, можно применить и название обычных или врожденных представлений.

Внутреннее прикосновение.

155. Список "общих понятий", несомненно, не ограничивается высокими философскими принципами, о которых мы упоминали; например, он должен включать такие математические принципы, как "дважды два - четыре", "прямая линия - кратчайшее расстояние между двумя точками", "треугольная фигура имеет три угла" и так далее. Однако они нас мало интересуют. Для нас более интересен другой вид восприятия[69], признанный стоиками, а также другими философскими школами, который называется "внутренним осязанием" (ἐντὸς ἄφή)[70]. Благодаря этому душа осознает свои собственные действия, в первую очередь удовольствие и боль. Учение о "внутреннем осязании" имеет большое философское значение, поскольку оно разрушает дуализм субъекта и объекта, барьер между знающим и знаемым. Поскольку в названных конкретных случаях они совпадают, открывается возможность сделать вывод, что повсюду между ними существует родство и что без этого знание было бы лишено твердой основы. Этим родством можно объяснить и тот

факт, что божество напрямую обращается к человеку, например, через сны, оракулы и предсказания[71].

Знание; части и целое.

156. Таким образом, оказывается, что элементами знания, по мнению стоиков, являются ощущения, восприятия, представления или понятия, а также общие или врожденные понятия. Как и в других частях стоической философии, мы будем рассматривать это четырехчастное деление как общее указание на охватываемую область, а не как установление определенных линий демаркации. Тот же материал можно анализировать и с других точек зрения, как, например, при изучении слов, в котором мы найдем деление на объекты, высказывания, условные высказывания и силлогизмы. Элементы также могут быть объединены различными способами. Комбинация или "система" (σύστημα), направленная на полезный или приятный объект, как, например, музыка или грамматика, называется "искусством" (τέχνη, *ars*) [72]; а искусства доступны обычным людям. С другой стороны, мудрец не обязательно знаком с несколькими искусствами; его практика заключается в том, чтобы "молчать", когда обсуждаются вопросы, требующие таких специальных знаний. Объединение всех знаний в одну всеобъемлющую систему - это "наука" (ἐπιστήμη, *scientia*); единственной наукой в полном смысле слова является философия [73]; и в этой системе ни одна часть не может противоречить другой части [74]. Элементы знания также приобретают характер науки, когда они оказываются частями этой сжатой системы и, следовательно, не могут вступать в конфликт с любой другой частью [75]; и в частности, на сайте мы находим термин "наука", относящийся к постижениям, которые твердо установлены и не могут быть опровергнуты никакими аргументами [76]. Выражаясь языком Зенона, над сомкнутым кулаком, схватившим предмет, помещается другая рука, удерживающая его с твердостью и уверенностью на своем месте [77]; или, если воспользоваться сравнением, впервые предложенным в насмешку над стоицизмом, но с тех пор благодаря прогрессу архитектурного мастерства ставшим менее вредным, наука подобна прочному и неподвижному зданию, построенному на колеблющемся фундаменте [78]. В конце концов, обычные люди могут достичь понимания, но только мудрый человек может достичь науки [79].

Критерий рассмотрен.

157. Мы возвращаемся к сложной проблеме критерия истины, то есть к открытию правила, по которому можно отделить истинное от ложного. Наши авторитеты сильно расходятся во мнениях относительно стоического критерия; и эта неуверенность, должно быть, ставила стоиков в невыгодное положение в их споре с академиками, которые утверждали, что никакого критерия не существует. Наиболее распространенным является утверждение, что критерием является "всеобъемлющая картина ума" (καταληπτικὴ φαντασία); это мнение однозначно приписывается Хрисиппу, Антипатру и Аполлодору [80]. Как мы уже видели, смысл его заключается в том, что истинную картину ума можно отличить от ложной по признаку ясности, и эта общая доктрина восходит к Зенону [81]. На первый взгляд, она представляет собой критерий, который может быть применен воспринимающим в тот момент, когда это необходимо, и, несомненно, задумывалась как практический инструмент в этом смысле; но под давлением критики стоики часто были вынуждены ее модифицировать. Они не могли не признать, что в случае со снами и пьяными видениями недостаток ясности можно оценить только более поздний момент [82]; с другой стороны, картина может быть совершенно ясной, но воспринимающий, в силу какого-то предрасположения, может этого не осознавать. Так было, когда Геракл вызвал из нижнего мира Алкестиду; ее муж Адмет получил истинное изображение ее разума, но не поверил ему, потому что знал, что она

мертва. Отсюда следует, что ни одной картине разума нельзя безоговорочно доверять; ведь наши органы чувств могут быть затуманены или наш предыдущий опыт противоречит ей. Если академики настаивали на том, что ясности не найти в органах чувств[83], то стоики признали это, сказав, что истинная всеобъемлющая картина должна исходить от реального объекта[84], и добавив слова "не должно возникать никаких возражений[85]"; таким образом, они действительно признали, что она должна быть не только убедительной, но и такой, которую не может поколебать никакой процесс рассуждения, и такой, которая была исследована со всех сторон[86]. Таким образом, они перенесли центр уверенности с единичного постижения на общее поле науки; они по-прежнему придерживались ее в теории, но больше не поддерживали ее практическое применение. В этом они также опирались на авторитет старших мастеров. Ведь от Посидония мы узнаем, что "некоторые из старших стоиков" считали истинным критерием "правый разум" (ὁρθὸς λόγος)[87], а это равносильно утверждению, что только божество и мудрец владеют тайной[88]. В свободном смысле любая важная часть стоической теории разума может быть названа критерием; так, Хрисипп снова сказал, что "критерии - это ощущения и предчувствия", а Боэций установил множество критериев, таких как разум, чувство, наука и (в практических вопросах) аппетит[89].

Общее согласие.

158. Поскольку полная уверенность в истине достижима не в каждый момент, время от времени приходится довольствоваться чем-то менее полным. Среди таких тестов "общее согласие человечества" играет важную роль, особенно в связи с догмой "о существовании богов". Мы действительно можем считать, что этот критерий изначально был предложен не революционными философами, а консервативными сторонниками устоявшейся религии; поэтому мы не удивлены, что его подчеркивали сначала Посидоний, а затем Сенека[90]. Однако общее согласие само по себе не является доказательством истины, а лишь указывает на наличие "общего понятия" в его грубой форме. Однако если мы видим, что "общее представление" с каждым днем становится все сильнее и яснее, а также если оно становится все более твердым по мере приближения людей к эталону мудрости, оно становится прочной опорой[91].

Вероятность - путеводитель по жизни.

159. С самого раннего периода, как мы уже указывали, стоические учителя принимали вероятность как руководство жизни в ее деталях, чему, возможно, способствовала счастливая двусмысленность выражения "разумность" (τὸ εὐλογον), которое формально предполагает стремление к разуму, но на практике является оправданием любого курса, для которого можно выдвинуть правдоподобную защиту. Птолемей Филопатор, как нам рассказывают, в шутку положил перед Сфаэром за столом восковой плод, а когда Сфаэр попытался его съесть, воскликнул, что он дает согласие на ложный образ мыслей. Сфаэрус ответил, что он не соглашался с картиной "это фрукт", а только с картиной "это, вероятно, фрукт[92]". Антипатр Тарсский, объясняя, что суть добродетели заключается в выборе естественных целей по вероятным основаниям[93], считал, что уступает Карнеаду[94]. Панаэций оправдывал поддержание правдоподобного защитником, и Цицерон, чья собственная совесть не была спокойна в этом вопросе, был рад процитировать столь уважаемого авторитета от своего имени[95]. В римский императорский период растущий дух смирения и пессимизма привел к общему презрению к человеческому знанию, в центре которого были нападки на надежность органов чувств. Так, Сенека говорит об "обычной слабости" чувства зрения[96], а Марк Аврелий считает, что "органы чувств тусклы и легко поддаются навязыванию[97]". Старшие стоики признавали, что органы чувств часто

ошибаются[98], но они были уверены, что смогут преодолеть эту трудность. Их последние ученики потеряли мужество сделать это, и в результате практика "приостановки суждений", которая раньше была исключением[99], стала у них правилом. Тем не менее Эпиктет, который один среди поздних стоиков был ярким приверженцем диалектики, придерживался главного принципа, что уверенность достижима. "Как именно, - говорил он, - происходит восприятие, через все ли тело или через какую-то часть, я, пожалуй, не могу объяснить, ибо оба мнения вызывают у меня недоумение. Но то, что мы с вами не одно и то же, я знаю с полной уверенностью[100]".

Грамматика.

160. Разобравшись с теорией познания, мы можем кратко рассмотреть подчиненные науки (или, скорее, "искусства") - грамматику, логику (в более узком смысле) и стиль. Здесь мы можем оставить технические деления и подразделения стоиков, поскольку эти вопросы в значительной степени независимы от основных линий, по которым разошлись древние философии, и имеют для нас лишь вторичный и исторический интерес. Стоики выделяют пять частей речи: 'имя' (ὄνομα, *nomen*), как 'Диоген'; 'имя класса' (προσηγορία, *appellatio*), как 'человек, лошадь'[101]; 'глагол' (ῥῆμα, *verbum*); 'связь' (σύνδεσμος, *coniunctio*); и 'артиклъ' (ἄρθρον, *articulus*). Последний они наивно определяют как маленькое слово, которое все заканчивается и служит для различения падежей и чисел[102]. К списку частей речи Антипатр добавил "смешанную часть", или причастие (μεσότης). Существительное имеет четыре падежа (πτώσεις): "прямой падеж" (πτῶσις εὐθεῖα, *casus rectus*; это, конечно, противоречие в терминах); и "косвенные" падежи (πλάγιαί), то есть "сословный" (γενική), "дательный" (δοτική) и "результативный" (αἰτιατική). ῥῆμα или глагол идентичен κατηγορήμα или "предикату" и может принимать "активную" форму (ὀρθά), "пассивную" (ὑπτία) или "средний род" (οὐδέτερά); Некоторые глаголы также выражают действие и реакцию и называются "рефлексивными" (ἀντιπεπονθότα). Стоики также различали времена. Время (χρόνος) бывает трех видов: прошедшее (παρυχημένος), настоящее (ἐνεστώς) и будущее (μέλλων), и мы имеем следующие времена, которые являются "определенными" (ὀρισμένοι): 'настоящее несовершенное' (ἐνεστώς ἀτελής), 'прошедшее несовершенное' (παρυχημένος ἀτελής), 'настоящее совершенное' (ἐνεστώς τέλειος) и 'прошедшее совершенное' (παρυχημένος τέλειος); в дополнение к ним мы имеем "неопределенные" времена, будущее (μέλλων) и прошедшее неопределенное, называемое просто неопределенным (ἀόριστος)[103].

Теории речи.

161. До сих пор мы находим в стоической системе общие рамки грамматики этого периода, во многом адаптированные с изменениями из Аристотеля. В некоторых других деталях поднимаются вопросы, представляющие реальный грамматический или философский интерес. Таков спор между "аномалией", признанием индивидуальности каждого слова в его флексии, и "аналогией", в которой настаивается на справедливости правил склонения и спряжения. Два стоика, Хрисипп и Кратес из Маллоса, взялись за дело "аномалии"[104]. Далее стоики утверждали, что весь правильный язык существует по природе (φύσει), а не по условности (θέσει), как утверждал Аристотель; элементы языка являются имитацией естественных звуков[105]. Кроме того, они считали, что естественное соотношение между "вещами" (σημαινόμενα, *significata*) и словами, которые их выражают (σημαίνοντα, *significantia*), часто можно определить с помощью этимологии; например, φωνή 'голос' - это φῶς νοῦ 'светильник разума', αἰών 'возраст' - это ἀεὶ ὄν 'пребывающий вовек'[106]. Как Гераклит и Аристотель, стоики различали "мысль" (λόγος ἐνδιάθετος, *ratio*) и "речь" (λόγος προφορικός, *oratio*), которые греческое слово λόγος имеет тенденцию путать[107]; мысль

нематериальна, а речь, как состоящая из воздуха в движении, телесна[108]. Маленькие дети и животные не обладают настоящей речью, а только "своего рода речью[109]".

Пропозиции и силлогизмы.

162. Слова в сочетании образуют высказывания, вопросы, пожелания, силлогизмы и так далее[110]; поэтому нет четкой границы между тем, что мы называем синтаксисом и логикой соответственно. Всякий раз, когда мы имеем полное сочетание слов, выражающее то, что должно быть либо ложным, либо истинным, как, например, "Ганнибал был карфагенянином", "Сципион разрушил Нумантию", мы называем это "утверждением" или "предложением" (ᾠξιωμα)[111]; для фраз всех видов мы имеем более общий термин "фраза" (λεκτόν, *id quod dicitur*)[112]. Особый интерес представляет условное предложение (συνημμένον), состоящее из двух частей, условной клаузы (ἡγοούμενον) и условной клаузы (λῆγον). Условное или ведущее положение всегда содержит признак (σημεῖον), с помощью которого мы достигаем доказательства: так, говоря "если сейчас день, то светло", мы имеем в виду, что "день" - это признак света. Доказательство - это "речь о каждом предмете, собирающая то, что менее ясно, из того, что более ясно". Его важнейшей формой является силлогизм, которых Хрисипп выделяет пять:

- (i) если А, то В; но А, следовательно, В.
- (ii) если А, то В; но не В, следовательно, не А.
- (iii) не А и не В вместе; но А, следовательно, не В.
- (iv) либо А, либо В; но А, следовательно, не В.
- (v) либо А, либо В; но не А, следовательно, В[114].

Все эти вопросы допускают бесконечные уточнения, подразделения и развития, поэтому они были полезны тем стоикам, которые прежде всего занимались созданием книг[115]. Примеры стоических силлогизмов были приведены выше[116].

Ошибки.

163. С теорией силлогизма тесно связана заманчивая тема "разрешения заблуждений" (σοφισμάτων λύσις), которую мегаряне ввели в рамки философии. Этому вопросу стоики уделяли много внимания[117]. Наиболее известное заблуждение - "куча" (σωρίτης, *acervus*); "если двух мало, то и трех тоже; если трех, то и четырех; и так далее". Хрисипп проявил к этому особый интерес[118]; его ответом было "не двигаться"[119]. Другой - "лжец" (ψευδόμενος, *mentiens*); "когда человек говорит "я лгу", лжет он или нет? Если он лжет, он говорит правду; если он говорит правду, он лжет[120]". На эту тему Хрисипп написал трактат, который Эпиктет считал недостойным прочтения[121]. Сенека приводит примеры других заблуждений, которые также являются словесными придирками[122]. Совершенно иного рода проблемы, в которых речь идет о детерминизме в противовес моральному выбору. Таков "жнец", утверждающий, что "либо ты пожнешь, либо не пожнешь; неправильно говорить "возможно, ты пожнешь"". Таков и "главный аргумент" Диодора Мегарийского, направленный прямо против всякой моральной философии[123]. Эти трудности мы обсудим позже, поскольку они касаются высших проблем, которые ставятся перед человеческим разумом[124].

Определение.

164. Научное изучение силлогизмов и заблуждений на первый взгляд обещает стать путеводителем к истине и способом избежать ошибок, но опыт показывает, что оно, тем не менее, бесплодно. Однако оно имеет преимущество в обеспечении тщательного изложения учения, и для этой цели его часто использовали Зенон и Хрисипп. Более поздние представители школы поняли, что это преимущество может быть достигнуто более простым способом - практикой тщательного определения (ὄρος, *definitio*). Антипатр так определял само определение: "Определение - это выражение, которое подробно излагает, не упуская и не заходя слишком далеко[125]". Он и все другие стоики его времени дали множество определений наиболее важных терминов, используемых в системе, таких как Бог, судьба, провидение, высшее благо, добродетель и т. д.; они имеют огромное значение для придания точности их доктрине.

Стиль.

165. Рассматривая стиль, мы прежде всего замечаем различие между диалектикой в более узком смысле, в которой высказывания делаются в самой краткой и точной форме, и риторикой, в которой они развернуты в длину[126]. Зенон сравнивал одну с закрытым кулаком, другую - с открытой ладонью[127]. И Клеанф, и Хрисипп писали о риторике, и, похоже, стало традицией высмеивать их учение, главным образом на основании новых терминов, которые ввели стоики, таких как προῦρμένα, κοσμοπολις[128]. Но именно в этих новомодных словах мы наблюдаем одну из главных целей стоической теории стиля, а именно использование слов, которые точно и исключительно соответствуют описываемым объектам (κυριολογία, *proprietas verborum*), и которые, таким образом, ведут к прозрачной ясности речи (σαφήνεια, *pellucida oratio*)[129]. Этой ясности способствует изучение грамматики; "варваризмов" (ошибок в написании и произношении) следует избегать, при надлежащей помощи доктрин "аномалии" и "аналогии"; ведь стоики со временем поняли, что ни одна из них не является исключительно истинной. Не менее важно избегать "солецизмов", или ошибок в синтаксисе. Таким образом достигается чистое использование языка (Ἑλληνισμός, *Latinitas*); оно во многом основано на примере более древних писателей, таких как Гомер на греческом и Катон Старший на латыни[130], но не до такой степени, чтобы использовать слова, которые не являются общепонятными. Но большего и не требуется; стоик скажет то, что должен сказать, с "краткостью" (συντομία, *brevitas*); достоинства стиля будут представлены "становлением" (πρέπον, *decorum*) и "аккуратностью" (κατασκευή), последняя включает в себя эвфонию. Этих достоинств речи достаточно для того, чтобы говорить хорошо, а это не больше и не меньше, чем говорить правдиво[131]; ведь стоику нужно только наставлять слушателя, и он не опустится ни до того, чтобы развлекать его, ни до того, чтобы возбуждать его эмоции[132]. Стиль имеет три разновидности, в зависимости от того, где он используется: в совете, в суде или при восхвалении добра и хороших людей[133]; в последнем случае, несомненно, больше места отводилось той экспансивности речи, которую стоики специально обозначали как "риторика".

Стоический оратор.

166. Стоический стиль" был суровой интеллектуальной и моральной дисциплиной. Оратор был призван при любых обстоятельствах говорить правду, всю правду и ничего, кроме правды. Он не мог ничего утаить от своей аудитории, даже если его слова могли оскорбить ее религиозные взгляды, патриотические чувства или чувство приличия; он не мог добавить ни одного слова, которое могло бы затронуть их симпатии или разжечь их негодование в том направлении, в котором он сам хотел бы. У него перед глазами всегда был пример защиты Сократа перед афинским жюри и ее результат. Стоик предстал перед своей аудиторией как смелый, здравомыслящий и довольно грубый оратор, болезненно плохо владеющий

всеми теми искусствами, которых требовали обстоятельства[134]. Даже стоики переходного периода, несмотря на их академические наклонности и литературную образованность, производили в Риме такое впечатление. Диоген, который сам много сделал для разработки теории стиля, был отмечен как тихий и сдержанный оратор[135]. Влияние Панаэция можно проследить в его друге Луцилии, который в своей книге о стиле не устает высмеивать искусные приемы раторов. Затем последовала череда этих сдержанных ораторов, которую мы проследим в другой главе и которая привела к Катону из Утики, безусловно, самому известному и самому высмеиваемому из них[136].

Нелегко составить справедливое суждение о достоинствах стоического стиля. Следует признать, что работы Хрисиппа не читаются; но, с другой стороны, Антипатр, Панаэций, Посидоний, Мусоний Руф и Эпиктет были писателями или ораторами большой привлекательности[137].

Парадокс.

167. В связи со стилем мы можем обратить внимание на важную функцию парадоксов (*παράδοξα*, *inopinata*), то есть предложений, противоречащих общепринятому мнению. Поскольку все философии противоречат общепринятому мнению, они обязательно должны включать в себя множество парадоксов[138]. Главные стоические парадоксы - это те, которые были заимствованы непосредственно из кинической школы и косвенно из учения Сократа[139]: их защите Цицерон посвящает специальную работу. К ним он относит следующие: (i) что благо является только то, что почетно; (ii) что добродетели достаточно для счастья; (iii) что правильные поступки и проступки равны; (iv) что все глупцы - безумцы; (v) что только мудрец свободен, а всякий глупец - раб; (vi) что только мудрец богат. Все это, конечно, составляет самую суть стоической этики, а форма рассчитана на то, чтобы привлечь внимание толпы и бросить дерзкий вызов ее заветным мнениям. Стоики, обладающие литературным вкусом и социальным положением, обычно проявляют некоторое отвращение к парадоксам и предпочитают излагать свое учение более очевидными разумными способами. Но вряд ли стоит объяснять, что ни один парадокс не является законченным сам по себе, но каждый из них должен быть истолкован в соответствии с принципами той школы, которая его выдвигает. В той мере, в какой доктрины какой-либо школы завоевывают всеобщее признание, ее парадоксы имеют тенденцию находить готовое признание и в конечном итоге могут стать трюизмами[140].

Отношение к мифам как к аллегориям[141] также можно рассматривать как использование разновидности парадокса; это мы сочтем наиболее удобным обсудить в связи со стоическими взглядами на природу богов.

Опасности логики.

168. Изучение логики на первый взгляд мрачно и отталкивающе; когда в ней достигнут прогресс, она кажется просветляющей; в конце концов она становится настолько манящей, что начинающий философ легко может навсегда заблудиться в ее лабиринтах[142]. Ранние стоики навязывали эту дисциплину своим ученикам; римляне, которые сами (за исключением Эпиктета) были слабыми диалектиками, не переставали предостерегать своих слушателей от ее очарования. Так, Сенека говорит нам, что многие логические вопросы не имеют ничего общего с реальной жизнью[143] и что древние стоики тратили на них много времени[144]; Эпиктет жалуется, что его слушатели никогда не идут дальше решения силлогизмов[145], а Аврелий благодарит богов, что никогда не тратил свое время таким образом[146].

Стоическая и академическая логика.

169. Цицерон любил утверждать, переняв от своего учителя Антиоха, что стоическая диалектика не была оригинальной системой, а лишь модификацией взглядов старой Академии[147]. Такой вывод, по-видимому, частично объясняется тем, что стоики его собственного времени в значительной степени заимствовали детали из академической системы, а частично тем, что Антиох упустил из виду существенное различие духа между двумя школами. Платон спекулятивен, Зенон позитивен; Платон играет с дюжиной теорий, Зенон последовательно придерживается одной. Платон ставит во главу угла разум, Зенон - волю; Платон основывает свою систему на общей концепции, Зенон - на отдельном человеке или предмете. Казалось бы, более полного противопоставления и быть не может. Теория Зенона также не совпадает с теорией Эпикура. Оба они действительно являются позитивными учителями и считают, что органы чувств являются вестниками истины. Но здесь Эпикур останавливается, в то время как Зенон продолжает. Мы должны правильно понимать функции и ограничения органов чувств, иначе мы быстро впадем в заблуждение; мы также должны усвоить, что органы чувств - всего лишь слуги, а разум управляет ими, как монарх по божественному праву, координируя сообщения, которые они приносят, формируя их в соответствии со своими творческими способностями, даже добавляя к ним материал, который он получил из своего источника. Стоическая теория - это, по сути, смелый обзор результатов рефлексии человеческого разума над его собственными действиями; в ней, как и следовало ожидать, много пробелов, много пересекающихся описаний и некоторые несоответствия. На скептические возражения она, конечно, не может дать логически удовлетворительных ответов, но ее общая позиция оказалась приемлемой для тех, кто искал в философии руководство к практической жизни.

Вопросы темперамента.

170. В сближении между стоицизмом и Академией, характерном для первого века до нашей эры, стоическая логика в конце концов одержала верх; и логика так называемой "старой Академии", основанной Антиохом, во всех существенных чертах является логикой стоиков. Тем не менее возражения, выдвигаемые против нее Цицероном, отражают не только его разум, но и чувства. Позитивная система проявляет себя наилучшим образом в воспитании детей; и даже в наши дни теория познания, негласно принятая в школах, в основном принадлежит стоикам. Она ведет к внимательному наблюдению, искреннему поиску и решительному выбору, а значит, закладывает фундамент твердости характера. Но следует признать, что она также ведет к определенной грубости и суровости нрава. Стоически настроенному человеку не только не хватает сочувствия к убеждениям, отличным от его собственных, которые он обязан считать глупыми и нечестивыми; он также слеп к той стороне мироздания, которая не может быть сведена к силлогизму. Так можно объяснить то безразличие или враждебность, с которой большинство стоиков относились как к литературе, так и к искусству[148]. Академик же, даже если ему не хватало моральной стойкости и он слишком ясно видел обе стороны каждого вопроса, был спасен своими критическими способностями от крайних утверждений и резких личных суждений и тонко оценивал более тонкие оттенки жизни. Таким образом, за формальными различиями двух школ скрывается различие характеров. Мы уже давно поняли, что фундаментальные вопросы между двумя школами не могут быть решены человеческим разумом, и поэтому мы можем ценить одну из них, не осуждая другую. В практической жизни каждая теория имеет свою сферу применения; но римляне вряд ли были неправы, когда в сомнительных вопросах склонялись на сторону стоиков.

ΚΣΤΑΤΙ

[1] '[veteres illi Platonis auditores] totam philosophiam tres in partes diviserunt; quam partitionem a Zenone esse retentam videmus' Cic. *Fin.* iv 2, 4.

[2] Sext. *math.* vii 16 (Arnim ii 38).

[3] οἱ Στωϊκοὶ ἄντικρυς μέρος αὐτὴν ἀπεφαίνοντο Philopon. *ad Anal.* pr. f. 4a; Stein, *Psychologie* ii 93. См. также Arnim ii 49 и 49a.

[4] Epict. *Disc.* i 17, 6.

[5] Diog. L. vii 40.

[6] ἀρέσκει οὖν [τοῖς Κυνικοῖς] τὸν λογικὸν τρόπον περιαιρεῖν ... καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι Diog. L. vi 103 и 105.

[7] τίς οὖν ὕλη τοῦ φιλοσόφου; μὴ τρίβων; οὐ, ἀλλὰ ὁ λόγος- τί τέλος; μὴ τι φορεῖν τρίβωνα; οὐ, ἀλλὰ τὸ ὁρθὸν ἔχειν τὸν λόγον Epict. *Disc.* iv 8, 12.

[8] "Stoici ... cum vehementer amaverint artem disputandi" Aug. *Civ. De.* viii 7.

[9] Zeller, *Stoics* etc., p. 66.

[10] См. ниже, §§ 164, 165.

[11] "hi, qui negant quicquam posse comprehendi ... totam vitam evertunt funditus" Cic. *Ac.* ii 10, 31.

[12] См. выше, § 93.

[13] Epict. *Disc.* ii 11, 13.

[14] "Stoici deum visum vocantes, quod optimum putabant" Chalc. *in Tim.* 266 (Arnim ii 863).

[15] Cic. *Ac.* ii 7, 19.

[16] Arnim ii 458.

[17] 'mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, naturalem vim habet, quam intendit ad ea, quibus movetur' Cic. *Ac.* ii 10, 30. С другой стороны, эпикурейцы рассматривают органы чувств как телесные, а ощущения - как автоматические.

[18] αἱ σθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς τό τε ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διήκον, καὶ ἡ δι' αὐτῶν κατάληψις ... καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἱ σθησις καλεῖται Diog. L. vii 52.

[19] Клеанф называл это "отпечатком" (τύπωσις); Хрисипп, чтобы не толковать слово "отпечаток" слишком механически, называл его "изменением" (ἀλλοίωσις) Sext. *math.* vii 227, 372 (Arnim ii 56); "visum objectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem" Cic. *de Fato* 19, 43.

[20] Sext. *math.* vii 424 (Arnim ii 68); "ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt ac valentes, et omnia removentur quae obstant et impediunt" Cic. *Ac.* ii 7, 19.

[21] "idem fit in vocibus, in odore, in sapore, ut nemo sit nostrum qui in sensibus sui cuiusque generis iudicium requirat acrius" ib.

[22] οἱ Στωϊκοὶ τὰς μὲν αἰσθήσεις ἀληθεῖς Aët. *plac.* iv 9, 4; '[sensuum] clara iudicia et certa sunt' Cic. *Ac.* ii 7, 19.

[23] "sequuntur ea, quae non sensibus ipsis percipi dicuntur, sed quodam modo sensibus, ut haec: "illud est album, hoc dulce, canorum illud, hoc bene olens, hoc asperum." animo iam haec tenemus comprehensa, non sensibus" ib. 7, 21.

[24] οἱ Στωϊκοὶ τὰς μὲν αἰσθήσεις ἀληθεῖς, τῶν δὲ φαντασιῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς Aët. *plac.* iv 9, 4 (Arnim ii 78); 'Zeno nonnulla visa esse falsa, non omnia [dixit]' Cic. *N. D.* i 25, 70.

[25] φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός... καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσιν καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἐαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκός αὐτήν Aët. *plac.* iv 12, 1 (Arnim ii 54). Объект, вызывающий φαντασία, технически называется φανταστόν, но также и ὑπάρχον Sext. *math.* vii 426.

[26] διάκενος ἔλκυσμός Aëtius *plac.* iv 12, 4.

[27] ib. 12, 5.

[28] φάντασμα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας, οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους Diog. *L.* vii 50.

[29] "visis [Zeno] non omnibus adiungebat fidem, sed iis solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur" Cic. *Ac.* i 11, 41; cp. § 105.

[30] На этом пункте завязалась полемика между Арцизием и Зеноном; см. выше, § 84.

[31] "necesse est animum perspicuis cedere" Cic. *Ac.* ii 12, 38.

[32] "perspicuitas illa, quam diximus, satis magnam habet vim ut ipsa per sese ea quae sint nobis, ita ut sunt, indicet" ib. 14, 45.

[33] "adsensio nostra erit in potestate" Cic. *Fat.* 19, 43; "adsensio non [potest] fieri nisi commota viso; tamen id visum proximam causam [habet], non principalem" ib. 18, 42; '[Зенон] adsensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam' Cic. *Ac.* i 11, 40.

[34] διττὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτως συγκατάθεσον, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ Stob. ii 7, 11 m (Pearson, *Z. fr.* 15): cf. Plut. *Sto. rep.* 47, 10.

[35] "opinionem autem volunt esse imbecillam adsensionem" Cic. *Tusc. disp.* iv 7, 15; "opinio quae [est] imbecilla et cum falso incognitoque communis" Cic. *Ac.* i 11, 41; так же Sext. *math.* vii 151 (Arnim ii 90).

[36] Epict. *Disc.* i 21, 2.

[37] ib. i 18, 1; Sext. *math.* vii 416.

[38] ἔστι δὲ αἷσθησις ἀντίληψις τῶν αἰσθητῶν Nem. *nat. hom.* vii p. 175 M (Stein, *Psych.* ii 135).

[39] Точка зрения Цицерона, по-видимому, состоит в том, что ум-образ постигает объект: '[visum] cum acceptum iam et adprobatum esset, [Zeno] comprehensionem appellabat, similem eis rebus quae manu prehenderentur' Cic. *Ac.* i 11, 41. См. далее Stein, *Psych.* ii 174, и R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*, p. 71.

[40] Эту точку зрения высказывает Посидоний, который основывает ее на "Тимее" Платона: ὡς τὸ μὲν φῶς ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὀψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτως

ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου Sext. *math.* vii 93. См. также ниже, § 266.

[41] "comprehensio facta sensibus et vera esse [Zenoni] et fidelis videbatur; non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret" Cic. *Ac.* i 11, 42.

[42] Diog. *L.* vii 51; "quam multa vident pictores in umbris et in eminentia, quae nos non videmus!". Cic. *Ac.* ii 7, 20.

[43] μνήμη θησαυρισμὸς οὐσα φαντασιῶν Sext. *math.* vii 373 (Arnim i 64); '[mens] alia visa sic arripit, ut his statim utatur; alia quasi recondit, e quibus memoria oritur' Cic. *Ac.* ii 10, 30.

[44] "quicquid frequens cogitatio exercet et renovat, memoriae nunquam subducitur; quae nihil perdit, nisi ad quod non saepe respexit" Sen. *Ben.* iii 2, 3.

[45] Так существенно рассуждал Хрисипп. См. Sext. *math.* vii 231.

[46] ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλὰ μῆμαι γένωνται, τότε φάμεν ἔχειν ἐμπειρίαν Aët. *plac.* iv 11, 2.

[47] Diog. *L.* vii 52.

[48] Детали этого списка приводятся по-разному: например, "cum rerum notiones in animo fiant, si aut usu aliquid cognitum sit, aut coniunctione, aut similitudine, aut collatione rationis" Cic. *Fin.* iii 10, 33.

[49] Diog. *L.* vii 52.

[50] "homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, et rebus praesentibus adiungit atque adnectit futuras; facile totius vitae cursum videt" Cic. *Off.* i 4, 11.

[51] So Zeller, *Stoics* etc., p. 79.

[52] ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥπερ χάρτην- εἰς τοῦτο μίαν ἐκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται Aët. Μεταфора *tabula rasa* восходит к Платону и Аристотелю, но в данном применении впервые была использована Клеанфом. Локк, предположительно, заимствовал ее у стоиков. Не следует думать, что эта метафора подразумевает пассивность души; как ее используют стоики, душа с самого начала активно участвует в получении впечатлений. См. Stein, *Psych.* ii pp. 112 sqq., примечание 230.

[53] τῶν δὲ φαντασιῶν ... οὐκ αἱ σθητικαὶ αἱ διὰ τῆς διανοίας, καθάπερ αἱ ἐπὶ τῶν ἄσωμάτων Diog. *L.* vii 51.

[54] οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν Aët. *plac.* i 10, 5 (Arnim i 65); ср. Diog. *L.* vii 61.

[55] πᾶσα γὰρ νόησις ἀπὸ αἱ σθήσεως γίνεται ἢ οὐ χωρὶς αἱ σθήσεως, καὶ ἢ ἀπὸ περιπτώσεως ἢ οὐκ ᾄδευ περιπτώσεως Sext. *math.* viii 56 (Arnim ii 88); cf. Diog. *L.* vii 52 и 53.

[56] "cetera autem similitudinibus [mens] constituit" Cic. *Ac.* ii 10, 30.

[57] Cic. *N. D.* i 17, 44.

[58] ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου Diog. *L.* vii 54; "notionem appello quam Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν; ea est insita et praecepta cuiusque formae cognitio, enodationis

indigens" Cic. *Top.* 7, 31; "nobis notitiae rerum imprimuntur, sine quibus nec intellegi quicquam nec quaeri disputerive potest" Ac. ii 7, 21. См. также Aët. *plac.* iv 11, 3. Если понятие может быть достигнуто только путем специального обучения, оно не должно называться πρόληψις.

[59] "Существуют некоторые вещи, которые люди, не являющиеся полностью извращенными, видят посредством общих понятий, которыми обладают все. Такой склад ума называется здравым смыслом (κοινὸς νοῦς)" Epict. *Disc.* iii 6, 8. См. также ниже, § 158.

[60] "Нам нужна дисциплина, чтобы научиться приспособлять предубеждение о том, что разумно или неразумно, к нескольким вещам, соответствующим природе" Epict. *Disc.* i 2, 6.

[61] См. Cic. *Top.* выше, примечание 58.

[62] Diog. L. x 33.

[63] 'cetera autem similitudinibus [mens] constituit; ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum ἐννοίας tum προλήψεις vocant' Cic. Ac. ii 10, 30. О возможности различения этих двух терминов см. примечание проф. Рида.

[64] См. примечания к следующему разделу.

[65] "rerum plurimarum obscuras necessarias intelligentias enudavit [qu. incohavit?], quasi fundamenta quaedam scientiae" Cic. *Leg.* i 9, 26; "quae in animis imprimuntur, de quibus ante dixi, incohatae intelligentiae, similiter in omnibus imprimuntur" ib. i 10, 30; "Что касается добра и зла, прекрасного и безобразного... и того, что мы должны делать и чего мы не должны делать, кто когда-либо приходил в мир, не имея врожденного представления о них? Epict. *Disc.* ii 11, 3.

[66] ὁ δὲ λόγος ... ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα Aët. *plac.* iv 11, 4; περὶ δὲ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα ἔννοια γίνεται καλοῦ τε καὶ κακοῦ ib. v 23, 1.

[67] ἡ δὲ κατάληψις γίνεται ... λόγῳ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥπερ τὸ θεοῦς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους Diog. L. vii 52; "collatione rationis boni notio facta est; cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam, ascendit animus collatione rationis, tum ad notionem boni pervenit" Cic. *Fin.* iii 10, 33; "Nobis videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se collatio: per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. noveramus corporis sanitatem; ex hac cogitavimus esse aliquam et animi. noveramus corporis vires; ex his collegimus esse et animi robur" Sen. *Ep.* 120, 4; "de bonis ac malis sensus non iudicat; quid utile sit, quid inutile, ignorat. non potest ferre sententiam, nisi in rem praesentem perductus est; ratio ergo arbitra est bonorum ac malorum" ib. 66, 35.

[68] φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν Diog. L. vii 53.

[69] О классификации как ощущения см. выше, § 146.

[70] οἱ Στωϊκοὶ τήνδε (sc. Aristotelis) τὴν κοινὴν αἴσθησιν 'ἐντὸς ἀφ' ἧν' προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα Aët. *Plac.* iv 8, 7; "quid de tactu, et eo quidem quem philosophi interiorem vocant aut doloris aut voluptatis?". Cic. Ac. ii 7, 20. Это ощущение, если его принять за восприятие внешнего объекта, является "пустым подергиванием": φαντασία τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν- ὁ δὲ κυριώτερον διάκενος ἐλκυσμὸς παρ' αὐτοῖς καλεῖται Sext. *math.* vii 241 (Arnim ii 64). См. далее Hicks, *Stoic and Epicurean*, p. 110.

[71] "visa quaedam mitti a deo, velut ea quae in somnis videantur, quaeque oraculis auspiciis extis declarentur" Cic. Ac. ii 15, 47.

[72] Arnim ii 93 и 95; "ars vero quae potest esse nisi quae non ex una aut duabus, sed ex multis animi perceptionibus constat? Cic. Ac. ii 7, 22; "ex quibus [perceptis] collatis inter se et comparatis artes quoque efficitur, partim ad usum vitae, partim ad oblectationem necessariis" *N. D.* ii 59, 148.

[73] Arnim ii 95.

[74] **πρόληψις** προλήψει οὐ μάχεται Epict. *Disc.* i 22, 1.

[75] **εἶναι** δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου- ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων Stob. ii 7, 5 l (см. также крит. заметку Вахсмута).

[76] 'scientiam ... quam nos non comprehensionem modo rerum, sed eam stabilem quoque atque immutabilem esse censemus' Cic. Ac. ii 8, 23; "quod erat sensu comprehensum ... si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset, scientiam [Zeno] nominabat" ib. i 11, 41; "quamcunque vero sententiam probaverit [sapiens], eam sic animo comprehensam habebit, ut ea quae sensibus" ib. ii 37, 119.

[77] См. выше, § 77.

[78] Plut. *comm. not.* 47, 4.

[79] Sext. *math.* vii 151 (Arnim ii 90); "scientiam, cuius compotem nisi sapientem esse neminem" Cic. Ac. ii 47, 145.

[80] Diog. L. vii 54, как в примечании 84 ниже.

[81] См. особенно Pearson, Zeno fr. 11; и выше, § 84.

[82] "omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, ... sive in quiete, sive per vinum, sive per insaniam. nam ab omnibus eiusmodi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus.... itaque, *simul ut experrecti* sumus [ex somno], visa illa contemnimus neque ita habemus, ut ea quae in foro gessimus" Cic. Ac. ii 17, 51.

[83] '[ab Academia disputatum est], non inesse [in sensibus] propriam, quae nusquam alibi esset, veri et certi notam' ib. ii 32, 103; "dicunt [Academici] hoc se unum tollere, ut quicquam possit ita videri, ut non eodem modo falsum etiam possit videri" ib. 11, 33.

[84] κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τοῦτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος Diog. L. vii 54. Это мнение приписывается самому Зенону: "visum [Zeno ita definiit] ex eo, *quod* esset, sicut esset, impressum et signatum et effictum" Cic. Ac. ii 24, 77.

[85] οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσιν ἔνστημα Sext. *math.* vii 253.

[86] **φαντασία** πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη Sext. *math.* vii 181. Таково было определение Карнеада (Schmekel, p. 344).

[87] Diog. L. vii 54 (см. § 80, прим. 68).

[88] "posse eum [sapientem] falsa a veris distinguere" Cic. Ac. ii 21, 67.

[89] Diog. L. vii 54. См. об этом Hicks, *Stoic and Epicurean*, p. 70.

[90] "multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tanquam deos esse *inter alia* hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est ... neminem invenies, qui non putet et sapientiam bonum et sapere bonum" Sen. *Ep.* 117, 6.

[91] "opinionum commenta delet dies, naturae iudicia confirmat" Cic. *N. D.* ii 2, 5.

[92] Diog. L. vii 177.

[93] οὐσίαν τὰγαθοῦ τίθενται τὴν εὐλόγιστον ἐκλογὴν τῶν κατὰ φύσιν Plut. *comm. not.* 27, 9.

[94] ἐκεῖ νοῦν [τὸν Ἀντίπατρον] ὑπὸ Καρνεάδου πιεζόμενον, εἰς ταύτας καταδύεσθαι τὰς εὐρεσιλογίας ib. 27, 15.

[95] "iudicis est semper in causis verum sequi; patroni nonnunquam verisimile, etiam si minus sit verum, defendere; quod scribere ... non auderem, nisi idem placeret gravissimo Stoicorum Panaetio" Cic. *Off.* ii 14, 51.

[96] "visus noster solita imbecillitate deceptus" Sen. *N. Q.* i 2, 3.

[97] К самому себе, v 33.

[98] См. выше, §§ 146, 147.

[99] "sapientem aliquando sustinere adsensionem" Cic. *Ac.* ii 17, 53.

[100] Epict. *Disc.* i 27, 17.

[101] Различение между "именем" и "именем класса" принадлежит Хрисиппу: см. Sandys, *Classical Scholarship*, i p. 144.

[102] Diog. L. vii 58.

[103] Об этом и других деталях см. Sandys, *Classical Scholarship*, i ch. ix; R. Schmidt, *Stoicorum Grammatica*, pp. 18 sqq.

[104] "Crates, nobilis grammaticus, fretus Chrysippo, homine acutissimo, qui reliquit περὶ ὀνωμαλίας III libros, contra analogiam atque Aristarchum est nixus" Varro *L. L.* ix 1 (Arnim ii 151).

[105] Orig. *cont. Celsum* i 24 (Arnim ii 146).

[106] Varr. *L. L.* vi 11 (Arnim ii 163).

[107] См. Zeller, *Stoics* etc., p. 73, n. 2; Аристотель проводит различие между τὸν ἐν τῇ ψυχῇ λόγον и τὸν ἔξω λόγον.

[108] 'vocem Stoici corpus esse contendunt eamque esse dicunt ictum aera' A. Gellius, *N. A.* v 15, 6.

[109] "hunc [qui primo dicitur iam fari] Chrysippus negat loqui, sed ut loqui; ... sic in corvis, cornicibus, pueris primitus incipientibus fari, verba non esse verba" Varro *L. L.* vi 56 (Arnim ii 143).

[110] Diog. L. vii 63 - 78.

[111] Варро переводит это словом "proloquium" (Gell. *N. A.* xvi 8, 8), Цицерон условно - "pronuntiatum" (*Tusc. disp.* i 7, 14).

[112] Таким образом, высказывание или предложение - это фраза, "полная сама по себе" (λεκτὸν αὐτοτελές) A. Gellius *N. A.* xvi 8, 4.

[113] Diog. L. vii 45.

[114] ib. 80 и 81.

[115] "ex iis modis conclusiones innumerabiles nascuntur" Cic. *Top.* 14, 57.

[116] § 83.

[117] ἔλυε δὲ [Ζήνων] σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν, ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην, ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς Plut. *Sto. rep.* 8, 2.

[118] "inventus, Chrysippe, tui finitor acervi" Pers. *Sat.* vi 80.

[119] "Placet enim Chrysippo, cum gradatim interrogetur, tria pauca sint anne multa, aliquanto prius quam ad multa perveniat, quiescere" Cic. *Ac.* ii 29, 93. Cp. Sext. *math.* vii 416.

[120] 'si te mentiri dicis idque verum dicis, mentiris an verum dicis?' Cic. *Ac.* ii 29, 95.

[121] Epict. *Disc.* ii 17, 34.

[122] "mus syllaba est. mus autem caseum rodit: syllaba ergo caseum rodit ... o pueriles ineptias! Sen. *Ep.* 48, 6 и 7; "quod non perdidisti, habes; cornua autem non perdidisti; cornua ergo habes" ib. 49, 8.

[123] Epict. *Disc.* ii 19, 1 sqq.

[124] См. ниже, §§ 220, 221.

[125] Diog. L. vii 60.

[126] 'omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa; hanc διαλεκτικὴν, illam ῥητορικὴν placuit vocari' Sen. *Ep.* 89, 17.

[127] Cic. *Orator* 32, 113.

[128] "scripsit artem rhetoricam Cleanthes. Chrysippus etiam; sed sic, ut si quis obmutescere cupierit, nihil aliud legere debeat. itaque vides quo modo loquantur; nova verba fingunt, deserunt usitata" Cic. *Fin.* iv 3, 7.

[129] Diog. L. vii 59.

[130] 'uni M. Porcio me dedicavi atque despondi atque delegavi' Front. et Aur. *Ep.* ii 13.

[131] οἱ Στωϊκοὶ δὲ τὸ εὖ λέγειν ἔλεγον τὸ ἀληθῆ λέγειν Anon. *ad Herm. Rhet. Gr.* vii 8. Следовательно, речь была добродетелью; '[Stoicis] hanc habeo gratiam, quod soli ex omnibus eloquentiam virtutem ac sapientiam esse dixerunt' Cic. *de Or.* iii 18, 65.

[132] "fuerunt et clari quidam auctores, quibus solum videretur oratoris officium docere; namque et effectus duplici ratione excludendos putabant, primum quia vitium esset omnis animi perturbatio, deinde quia iudicem a veritate pelli misericordia gratia similibusque non oporteret, et voluptatem audientium petere ... vix etiam viro dignum arbitrabantur" Quint. *Inst. or.* v Prooem.

[133] Diog. L. vii 42.

[134] "Orationis genus habent [Stoici] fortasse subtile et certe acutum; sed, ut in oratore, exile, inusitatum, abhorrens ab auribus vulgi, obscurum, inane, ieiumum, attamen eiusmodi quo uti ad vulgus nullo modo possit" Cic. *de Or.* iii 18, 66.

[135] "dicebat modesta Diogenes et sobria" A. Gellius, *N. A.* vi 14, 10.

[136] См. ниже, гл. xvi.

[137] См. Smiley, *Latinitas* и Ἑλληνισμός.

[138] "Философы произносят слова, противоречащие общему мнению, как говорил еще Клеанф, но не слова, противоречащие разуму" Epict. *Disc.* iv 1, 173; "где же удивление, если в философии многие истинные вещи кажутся неопытному парадоксальными?" ib. i 25, 33.

[139] "ista παράδοξα quae appellant, maxime videntur esse Socratica" Cic. *Parad. Prooem.* 4.

[140] 'nihil est tam incredibile, quod non dicendo fiat probabile' Cic. *Parad. Prooem.* 3; "Stoica paradoxa, quorum nullum esse falsum nec tam mirabile quam prima facie videtur, adprobabo" Sen. *Ep.* 87, 1.

[141] Zeller, *Stoics* etc., pp. 354-370.

[142] A. Gellius, *N. A.* xvi 8, 16 и 17.

[143] "quaedam exercendi tantum ingenii causa quaeruntur, et semper extra vitam iacent" Sen. *Ben.* vi 1, 1.

[144] "multum illis temporis verborum cavillatio eripuit et captiosae disputationes, quae acumen inritum exercent" *Ep.* 45, 5.

[145] "На этом мы заканчиваем, узнавая, что сказано, и будучи в состоянии изложить это другому, разрешить силлогизм и справиться с гипотетическим силлогизмом" Epict. *Disc.* iv 4, 14.

[146] "Благодарю [богов] и за то, что, несмотря на мою страсть к философии, я не попал в руки ни одного софиста, не сидел над сочинениями или силлогизмами, не увлекся научными спекуляциями" М. Аврелий *К самому себе* i 17.

[147] "verum esse arbitror, ut Antiocho nostro familiari placebat, correctionem veteris Academiae potius quam aliquam novam disciplinam putandam [Stoicorum rationem]" Cic. *Ac.* i 12, 43.

[148] "tunc intellegere nobis licebit, quam contemnenda miremur, simillimi pueris, quibus omne ludicrum in pretio est. quid ergo inter nos et illos interest, ut Ariston ait, nisi quod nos circa tabulas et statuas insanimus, carius inepti? illos reperti in litore calculi leves delectant, nos ingentium maculae columnarum" Sen. *Ep.* 115, 8. Этот тон явно заимствован из кинизма, о чем свидетельствует ссылка на Аристо. Современный киник еще более категоричен в своем осуждении: "Вся та мерзость и глупость, которую вы называете наукой и искусством" (граф Лев Толстой в *"Вестминстерской газете"*, 3 сентября 1910 г.).

ГЛАВА VII. ОСНОВЫ ФИЗИКИ.

Физика.

171. Под общим названием "физика" древние включали ряд предметов, которые в наше время образуют самостоятельные отрасли философии. Клеанф подразделял этот предмет на собственно физику и теологию[1]. Здесь будет удобно сделать большее число подразделений, чтобы отдельно рассмотреть (i) основы физики, обычно называемые (после трактата Аристотеля) "Метафизикой"; (ii) собственно физику, то есть рассказ о Вселенной и ее истории; (iii) конечные проблемы, связанные с историей Вселенной, такие как ее управление Божественным Провидением, существование зла, свободной воли и случайности; (iv) проблемы религии, такие как существование богов, их количество, характер и требования к человечеству; и (v) природа человека, включая современные предметы психологии и физиологии, а также, в некоторой степени, антропологии, рассматриваемые стоиками как царство, управляемое душой. Согласно стоическим принципам, эти предметы не могут быть отделены один от другого или от других частей философии; поэтому при рассмотрении каждого из них мы, как и прежде, будем исходить из общих знаний обо всех остальных. Стоики придавали большое значение изучению физики, как единственной надежной основы для научного правила человеческого поведения; а некоторые из них (начиная с Хрисиппа), придавая особое значение возвышенному достоинству изучения теологии, были склонны считать эту отрасль философии высшей и последней из трех ее главных разделов[2]. Однако мы, в соответствии с более распространенным мнением, оставим последнее место за этикой[3].

Фундаментальные концепции.

172. Ранним греческим философам, как мы уже видели, казалось, что одной смелой интуиции достаточно, или почти достаточно, чтобы обнаружить достаточное основание, на котором можно построить обоснованное изложение всех вещей. Так, ионийские философы брали за основу один или несколько элементов - воздух, огонь и воду. Но как только эти три элемента, вместе с землей, были признаны "стихиями", существующими рядом, возникла необходимость копнуть глубже, чтобы обеспечить фундамент и для них. Так Демокрит разделил все четыре элемента на "атомы" и "пустоту"; его теория была подхвачена Эпикуром и по сей день остается не только самым популярным решением проблемы, но и тем, что (до недавнего времени) молчаливо принималось за основу всех научных исследований. Анаксагор, работая по другим направлениям, начал свой рассказ о вселенной с "разума", с одной стороны, и первичного конгломерата "материи" - с другой; эта доктрина, очевидно, основана на популярном дуализме души и тела, и до сих пор является основой всей трансцендентальной философии и устоявшихся религиозных представлений. Аристотель изменил это учение, предположив скорее "активный" и "пассивный" принцип, силу, которая действует, и материю, на которую она действует. Помимо этих понятий необходимо рассмотреть и многие другие, которые если и не являются абсолютно фундаментальными, то, тем не менее, являются предметом обсуждения во всех философских школах, например, понятия движения, пространства, времени, души, тела, Бога, Вселенной, причины, следствия, воли и необходимости. Таким образом, первоначальное исследование основ мироздания перерастает в общее изучение фундаментальных понятий; и именно на этом этапе оно переходит в стоицизм, который добавляет к этому списку некоторые понятия, на

которых он делает особый акцент и которым он придает характерную окраску; таковы понятия "тело", "дух" и "тон".

Стоический монизм.

173. Тот факт, что стоики время от времени используют язык других школ или популярных спекуляций, не обязательно означает, что этот язык является адекватным изложением их доктрины; и мы часто[4] обнаруживаем, что обсуждение конкретных проблем кажется основанным на дуализме, хотя в конечном счете они подчинены монистическим утверждениям. Так, в логике мы уже заметили резкий контраст между воспринимающим умом и внешним объектом восприятия (*αἰ σθητόν, ὑπάρχον*); тем не менее ум и объект в конечном итоге объявляются родственными[5]. Так, в частности, популярный дуализм "души" и "тела" часто принимается стоиками, но неуклонно вытесняется парадоксом "душа есть тело". Это объясняется тем, что "тело - это то, что действует и на что действуют[6]"; и это утверждение в конечном итоге отменяет аристотелевское различие силы и материи, активного принципа и пассивного принципа. Тело, как его понимали стоики, - это единый конечный элемент, основа и начало вселенной; оно содержит в себе способность действовать, и ничто, кроме "тела", не обладает этой способностью. Тело, и ничто, кроме тела, существует в истинном смысле; то, что некоторые другие вещи имеют квазисуществование (как мы увидим далее в этой главе), - это неудобство, которое только делает более рельефной эту отличительную особенность системы. Стоическое "тело", хотя оно также называется "материей" (*ὑλη, materia*), не следует путать с "материей" современной философии, которая получила от Аристотеля импликацию пассивности[7]; гораздо ближе оно соответствует "веществу", которым современные философы-монисты обозначают субстрат как ума, так и тела. Называть стоиков "материалистами", как правило, неверно; именно эпикурейская система, против которой резко выступали стоики, соответствует (как мы видели)[8] современному материализму.

Природа "тела".

174. Концепция "тела", таким образом, заменяет в стоической системе различные элементы, которые ионийские философы принимали за основу мироздания, и объединяет обе части таких дуалистических элементов, которые принимали Демокрит, Анаксагор и Аристотель. Поскольку она является основой всего сущего, она должна быть способна принимать самые разные формы. В логике мы встречаем его под названием "субстрат" (*τὸ ὑπάρχον, id quod est*)[9], но не в меньшей степени он включает в себя "субъект" или чувствующий и рассуждающий разум. Во вселенной в целом это "сущность" (*οὐσία, essentia*); в ее частях - "материя" (*ὑλη, silva*)[10]; но она также появляется, обладая интеллектом, как божество[11], и снова отождествляется с "дыханием" или "духом"[12], а через это - с человеческой душой[13]. Даже в этике она занимает свое место; ведь все причины телесны, и не в последнюю очередь "благо" и соответствующие добродетели, все они - тела, поскольку действуют на тело[14]; точно так же и эмоции, такие как гнев и меланхолия, имеют природу тела[15].

Движение, пространство и время.

175. Стоическое "тело" во всех своих превращениях активно и бдительно. Оно содержит в себе принцип или силу движения; ведь хотя мы наблюдаем, что одно тело приводится в движение другим, этого не могло бы быть, если бы вначале не существовало тела, которое само по себе обладает движением[16]. Что касается природы первичного движения, то стоики согласны с Анаксименом в том, что его можно описать как чередование разрежения и сгущения. Разрежение - это волна или "дух", распространяющийся от центра к конечностям;

сгущение - противоположное движение от конечностей к центру[17]. Продолжением тела является "пространство", которое, таким образом, существует не само по себе, а только как функция тела[18]. Там, где нет тела (а тело ограничено), нет и пространства, а есть только "безграничная пустота" за пределами вселенной[19]; о ней нельзя сказать, что она "существует"; скорее, она "не существует". Время также не существует само по себе, а только в движении тела[20]. Ни пространство, ни время не существовали до появления Вселенной, но все время были связаны с ней[21].

Тело включает в себя жизнь и мысль.

176. Почти во всех отношениях мы находим резкий контраст между стоической концепцией "тела" и эпикурейской "атома". Атом чрезвычайно мал и совершенно неизменен; "тело" же безмерно велико и в высокой степени пластично. Атомы чередуются с пустотой, но "тело" непрерывно распространяется по всей вселенной; оно никогда не может быть разорвано на части или показать разрыв[22]. Атомы движутся вниз по параллельным прямым линиям; "тело" движется от центра к окружности, а затем возвращается в центр. Два атома никогда не могут занимать одно и то же пространство; но "тело" повсюду движется сквозь тело, пронизывая его и соединяясь с ним по всей его протяженности[23]. Атом - удобная гипотеза в рамках современной физической и химической науки; концепция "тела" обретает силу, когда мы переходим в область биологии. Ведь жизнь - это тоже движение, которое исходит из теплого центра (а тепло - это разреженное тело) и распространяется по окружности, которая по сравнению с ним грубая и холодная[24]. Идя дальше, мы обнаруживаем, что "тело" и его функции интерпретируются таким образом, что дают ключ к деятельности человеческого разума и воли.

Тон или напряжение.

177. К центральной концепции тела в стоической системе прилагаются различные дополнительные концепции, которые служат для более ясного представления о его природе и силах. Наиболее характерным из них является понятие "тонус" или "напряжение" (*tónos*, *intentio*). Этот термин, по-видимому, первоначально выражал мускульную деятельность[25], а затем был использован киниками для обозначения того активного состояния души, которое является истинной целью жизни; "никакой труд, - говорил Диоген, - не благороден, если его цель не тонус души[26]". Хотя мы не можем проследить термин "тонус" непосредственно до Зенона, мы обнаруживаем, что он объясняет сон как расслабление души, в значительной степени соглашаясь с более поздними авторами, которые называют его "расслаблением сенсорного тонуса вокруг души[27]". У Клеанфа это слово становится довольно распространенным, сначала в этическом применении, где "тон" - это "толчок огня, который, если он достаточно силен, чтобы возбудить душу к исполнению своих обязанностей, называется силой и крепостью[28]", а затем в физике для объяснения непрекращающейся деятельности Вселенной[29], олицетворяемой Гераклом в стоической аллегорической теологии[30]. У более поздних авторов тон постоянно ассоциируется с "духом" или "трепетом", который объясняет как единство, так и движение всех вещей[31], так что "тон духа" или "трепет-тон" (*πνευματικὸς τόνος*, *intentio spiritus*) объясняет нам работу и тела, и разума[32].

Сила семени.

178. Тело, однако, не только активно, но и творчески; ему присуща сила, которая является "семенем" (*σπέρμα*, *semen*) и которая наиболее наглядно проявляется в семени животных и растений. Свойство семени состоит в том, что из малого начала оно развивает великий план и что этот план никогда не меняется[33]. Этот план или цель стоики называют "причиной" или

"словом" (λόγος), и в этот момент стоицизм включает в себя доктрину "Слова" или универсального разума, с которой он познакомился через Гераклита. Слово" или "семенная сила" (λόγος σπερματικός) вселенной едина; это первородный огонь в его работе творения; это Зевс-творец, который лепит грубую материю в то, что должно быть[34]; это мудрость, которая использует материю по своему усмотрению[35]. Но и в отдельных объектах, одушевленных и неодушевленных, есть неразрушимые семенные силы, бесчисленные по количеству, проявляющиеся одинаково в росте, деторождении и цели[36]; эти семенные силы - как бы духи или божества, распространенные по всей вселенной, везде формирующие, населяющие, проектирующие, размножающиеся; они - деятельность огненного духа, работающего через напряжение[37] в своем высшем развитии. Но семенная сила вселенной заключает в себе все индивидуальные семенные силы; они рождаются от нее, и в конце концов возвращаются к ней. Таким образом, во всей работе по созданию и поглощению[38] мы видим работу одного Зевса, одного божественного Слова, одного всепроникающего духа[39].

Причина.

179. С теорией "семенных сил" и Слова тесно связана теория "причины" (αἰτία, *causa*). Аристотель уже объяснял этот термин в связи с космогонией, утверждая, что для возникновения вселенной необходимы три "причины": материя, без которой ничего не может быть создано; рабочий, чтобы создавать вещи; и форма, которая накладывается на каждое произведение, как на статую. К ним можно добавить четвертую причину - цель работы. Таким образом, чтобы изготовить статую, нам нужна бронза, художник, проект и плата. Грамматически эти причины могут быть выражены с помощью предлогов, как, например, *ex quo*, *a quo*, *in quo* и *propter quod*[40]. Этой теории множественных причин стоики противопоставляют учение о единой "первой причине", создательнице вселенной. Эта первая причина может быть не чем иным, как первородным творческим огнем в новом аспекте; в равной степени это творческое Слово.

Представляется целесообразным полностью перевести здесь аргументацию Сенеки по этому вопросу, поскольку она почти единственная является примером его способности к непрерывному изложению:

Стоическая догма гласит, что существует только одна причина - создатель. Аристотель считает, что причин три. Первая причина, - говорит он, - это сама материя, ибо без нее ничего не может быть сделано. Вторая причина - это создатель. Третья - замысел, который отпечатывается на каждом отдельном произведении, как на статуе"; это Аристотель называет εἰ ὅς. Сейчас я объясню, что он имеет в виду.

Бронза - первая причина статуи; ведь она никогда не могла бы быть сделана, если бы не было материала для отливки или придания формы. Вторая причина - скульптор, ибо бронза никогда не смогла бы обрести форму статуи без прикосновения художника. Третья причина - дизайн, ведь статуя не называлась бы "человек с копьем" или "коронованный король", если бы на ней не было такого дизайна.

Кроме того, есть и четвертая причина - цель. Что такое цель? Это то, что побудило скульптора взяться за работу, цель, которую он преследовал. Это могли быть деньги, если он хотел продать ее; или слава, если он хотел сделать себе имя; или религиозное чувство, если он хотел подарить ее храму. То, ради чего делается вещь, является, таким образом, и причиной; ведь нельзя считать правильным, составляя список причин, опускать что-то, без чего вещь никогда не была бы сделана.

Таким образом, Аристотель постулирует множественность причин; но мы утверждаем, что этот список либо слишком длинный, либо слишком короткий.

Если мы считаем, что все, без чего вещь никогда не была бы создана, является причиной ее создания, то список слишком короткий. Мы должны считать причиной время, поскольку без времени ничего не может быть создано. Мы должны считать причиной пространство, ибо если нет места для создания вещи, то она, конечно, не будет создана. Движение также должно быть включено в этот список, ибо без движения ничего не может быть произведено или уничтожено; без движения не может быть ни искусства, ни изменения.

Мы, стоики, ищем первую и общую причину. Такая причина должна быть единой, ибо материал вселенной един. Мы спрашиваем, что это за причина, и отвечаем, что это творческая причина, божество. Различные причины в приведенном списке не являются рядом независимых причин, а представляют собой вариации одной причины, а именно "творца[41]".

Причина и свобода воли.

180. Хотя "первая причина" и "Слово" формально отождествляются, их ассоциации в связи с космогонией совершенно различны. Если "Слово" подразумевает разум и цель и ведет к догме, что вселенная управляется божественным провидением, то термин "причина" предполагает связь причины и следствия в бесконечной цепи, неизбежную последовательность событий, которая не оставляет места для усилий или надежды. Таким образом, эти термины указывают на важнейшие проблемы судьбы и божественного замысла, детерминизма и свободы воли, и в этом качестве они будут рассмотрены в следующей главе[42]. Здесь же достаточно отметить, что стоики не только принимают, но и настаивают на использовании терминов, обозначающих обе точки зрения, и поэтому смотрят за пределы их непосредственного противостояния к окончательному примирению; и что значение, придаваемое учению о "единой и общей причине", отнюдь не исключает множественности отдельных причин, зависящих от нее и способных классифицироваться в соответствии с их относительной важностью[43].

Категории.

181. Таким образом, понятие "тело", столь простое для простого человека, становится для философа многогранным и запутанным. Его толкование в некоторой степени приводится в гармонию с обыденной речью благодаря учению о "категориях", основанному на учении Аристотеля[44]. Но если Аристотель в своих категориях стремился классифицировать различные, но независимые друг от друга классы сущего, то стоики рассматривали различные аспекты, в которых можно изучать единое первичное тело. Первые две категории - "субстанция" (ὕποκειμενον) и "качество" (ποιόν) - согласуются с категориями Аристотеля[45] и четко соответствуют грамматическим категориям существительного и прилагательного. Третья категория - это категория "положения" (πῶς ἔχον), как "лежа" или "стоя"[46]. Четвертая - категория "относительного положения" (πρὸς τί πως ἔχον), как "правый" и "левый", "сын" и "отец"[47]. Некоторые из категорий подразделяются далее[48]; но и этого достаточно, чтобы показать объект анализа, который на практике мог быть полезен для обеспечения некоторой полноты в обсуждении конкретных концепций. О "субстанциях" стоики, как и другие, говорят, что они "существуют" и являются "телами"; о качествах они смело утверждают то же самое[49]. Но они не применяют последовательно те же термины к расположению и относительному положению; в этом направлении они, как и другие философы, в конце концов вынуждены говорить о вещах, которые "не существуют". Они не могли принять современную точку зрения, что все подобные дискуссии - это словесные путаницы, из

которых невозможно найти выход, поскольку верили, что между словами и вещами существует естественная гармония. С другой стороны, мы не склонны следовать их анализу в его многообразных деталях[50].

Субстанция.

182. Анализ первых двух категорий - субстанции и качества - сразу же приводит нас к глубочайшим проблемам метафизики; и даже если допустить, что эта трудность носит в основном грамматический характер и сводится к обсуждению функций субстантива и адъектива, она тем не менее неразрывно переплетается со всеми нашими привычками мышления. Было бы неразумно ожидать от стоиков совершенно ясных и последовательных формулировок в этом вопросе; они впитали в свою систему многое из народной философии, и в частности учение Аристотеля. Отличительной чертой стоиков является то, что субстанция и качество - это тела[51], но в двух разных аспектах. Термины "тело" и "субстанция" относятся к одной и той же реальности, но не описывают ее с одинаковой полнотой. Однако поскольку само слово "субстанция" (οὐσία) предполагает существование, стоики склонны говорить о "субстанции без качества" (ἄποιος οὐσία) и, похоже, отождествляют ее с мертвой "материей" (ὑλη), или "субстратом" (ὑποκείμενον), как будто жизнь должна быть внесена в нее извне[52]. Это практически точка зрения Аристотеля, воплощенная во фразе "материя без качества потенциально является телом"[53]; но в той мере, в какой термины такого рода подразумевают дуалистическое объяснение вселенной, они на самом деле не согласуются с фундаментальными принципами стоицизма, и поэтому их следует понимать с оговорками. Часто может показаться, что три термина "тело", "субстанция", "материя" практически взаимозаменяемы, но они имеют разный ранг. Ведь тело существует вечно само по себе, тогда как субстанция и материя, за исключением случаев, когда они используются в качестве эквивалентов тела, не существуют сами по себе, но субстанция всегда связана с качеством[54], а материя - с силой. Далее мы можем провести различие между "субстанцией" в целом, или "первой материей", которая является "субстратом" (ὑποκείμενον) вселенной, и "материей" конкретных вещей[55]. Первая никогда не становится больше или меньше, вторая может изменяться в любую сторону[56].

Качество.

183. Качество (ποιότης, τὸ ποίον, *qualitas*) составляет вторую категорию. Стоики определяют его как различие в субстанции, которое не может быть отделено от этой субстанции, но делает ее "такой и такой", как, например, "сладкий", "круглый", "красный", "горячий"[57]. Качества, говорят стоики, - это тела[58]. Это парадоксальное утверждение можно понимать двояко: во-первых, в том смысле, что качества не существуют самостоятельно, а являются аспектами "тела", обладающего качеством; во-вторых, в том, что качества - это тела во вторичном смысле. В пользу второй точки зрения свидетельствует то, что язык описывает качества существительными, такими как "сладость", "гнилость", "краснота", "тепло"; и действительно, не так давно наши химики описали тепло как "субстанцию" под названием "калория". Эта точка зрения доведена до крайности, когда стоики говорят, что "качества - это субстанции", тем самым объединяя первые две категории в одну[59]. Гораздо сильнее тенденция к взглядам Аристотеля, так что, когда субстанция отождествляется с мертвой материей, качество объясняется как движение, напряжение или течение, которое наделяет ее жизнью. Поэтому стоики говорят: "движение разрежения есть причина качества[60]"; "материя - это тусклый субстрат, качества - духи и воздухоподобные напряжения[61]"; "качество - это дух в определенном расположении[62]"; "воздушное течение, которое

удерживает каждую вещь вместе, есть причина ее качества[63]". Все эти выражения, однако, должны интерпретироваться в свете стоической теории в целом. Наконец, мы замечаем, что, соответствуя двум видам субстанции, общему и частному, существуют два вида качества, как показано в "общем квалифицированном" (κοινῶς ποιόν) и "индивидуальном квалифицированном" (ἰδίως ποιόν); например, тепло во вселенной и тепло в отдельных объектах[64].

Диспозиция.

184. Третья категория - это "расположение" (πρὸς ἔχοντα, *res quodammodo se habens*). Оно отличается от качества своей изменчивостью; ведь храбрый человек всегда храбр, а огонь всегда горяч; но человек иногда стоит, иногда лежит; огонь иногда пылает, иногда неподвижен. Таким образом, качества в целом соответствуют συμβεβηκότα (*coniuncta*) Эпикура, поскольку они никогда не могут быть отделены от тела[65]; а склонности скорее соответствуют συμπτώματα (*eventa*), которые приходят и уходят[66]. Третья категория, по-видимому, используется стоиками в очень широком смысле и соответствует нескольким категориям Аристотеля[67]. Диспозиция связана с качеством, как качество связано с субстанцией[68]; и хотя диспозиции прямо не называются телами, мы должны считать их, как достаточно ясно показывают термины в греческом и латинском языках, телами в определенных аспектах.

В дальнейших приложениях стоической теории диспозиция, как она определена выше, по-гречески заменяется термином ἔξις. Но этот термин используется в двух разных смыслах. В первом случае это движение разрежения и конденсации, посредством которого дух или трепет переходит от центра объекта к конечностям и возвращается от конечностей к центру[69]; в этом смысле он переводится на латынь словом *unitas* и принимает телесную форму воздушного потока[70]. Эта сила, когда ей требуется дальнейшая движущая сила в направлении развития, становится принципом роста (φύσις, *natura*), и проявляется не только в растительном мире, но и в животном, в частности в волосах и ногтях[71]. Рост, когда он принимает на себя дальнейшие силы ощущения и импульса, становится душой (ψυχή, *anima*), и является отличительным признаком животного мира[72].

В совершенно ином смысле ἔξις или временное состояние противопоставляется διάθεσις или "постоянному расположению". В этом смысле добродетели - это постоянные склонности души, потому что добродетель неизменна; искусства же - это временные условия. Добродетели принадлежат только мудрецам, искусства - обычным людям. Однако это различие не сохранилось в римский период: слово *habitus* (представляющее собой ἔξις), наша "привычка", используется в обоих смыслах[73]. Добродетели - это тела, это склонности души, которая телесна[74].

Относительное положение.

185. Четвертая категория, категория "относительного положения" (πρὸς τί πως ἔχον), представляется менее важной, чем другие[75]. Его особенность в том, что оно может исчезнуть без изменения того, к чему оно относится. Так, то, что находится по правую руку, может перестать быть таковым в результате исчезновения того, что находилось по левую; отец может перестать быть таковым после смерти сына[76]. Кажется, трудно описать четвертую категорию как состоящую из "тела", но, по крайней мере, это функция тела. Также не похоже, что "относительное положение" можно отнести к вселенной в целом; оно свойственно отдельным объектам, но работает на их объединение в более крупное целое. Четвертая категория имеет важное применение в практической этике в учении о повседневных обязанностях, поскольку они в значительной степени определяются

относительным положением (σχέσεις) заинтересованных сторон: таковы обязанности царя по отношению к своему народу, отца по отношению к сыну, раба по отношению к своему господину[77].

Комбинация.

186. Полностью рассмотрев тела и их отношения, мы переходим к рассмотрению их сочетания. В обыденном опыте мы встречаемся с тремя видами сочетания; сопоставление (παράθεσις), как в смеси различных видов зерна; смешение (μίξις), когда смешиваются твердые тела, как огонь и тепло, или слияние (κρῆσις), когда смешиваются жидкости, как вино, вылитое в море; химическая смесь (σύχυσις), когда каждое из двух смешиваемых тел исчезает[78]. Из них второе в его наиболее завершенной форме (κρῆσις δι' ὅλων, *universa fusio*) имеет большое значение. Ибо таким образом мы обнаруживаем, что душа сливается с телом[79], качество с веществом[80], свет с воздухом[81], Бог со вселенной[82]. Аристотель признает, что существует это смешение между субстанцией и качествами; но поскольку оба они для стоиков - тела, как и члены других приведенных пар, стоическая доктрина должна быть подытожена парадоксом "тело движется через тело[83]". Это также следует из стоической доктрины о том, что во Вселенной нет пустоты. Соответственно, совокупность тел в их различных аспектах и смешениях завершает целое (ὅλον), которое тождественно "миропорядку" или "вселенной" (κόσμος)[84]. Кажется вероятным, что эта важная концепция была достигнута в очень ранние времена халдейскими астрономами; она была определенно выдвинута Пифагором[85], подхвачена Сократом[86] и софистами[87], а во времена стоиков была общепринята как в популярной философии, так и в научных исследованиях.

Квиддичи.

187. До этого момента стоическая система руководствовалась решительным монизмом. Тело есть; то, что не есть тело, не есть тело. Однако в конце концов стоики вынуждены говорить о некоторых вещах, которые не являются телом (ἄσώματα, *incorporalia*). В первую очередь это пустота за пределами вселенной[88]. Можно спорить о том, правильнее ли говорить о пустоте как о существующем или несуществующем; но, по крайней мере, она является частью природы[89], и нам нужен какой-то термин вроде "все" (τὸ πᾶν), чтобы включить в него и вселенную, и пустоту за ее пределами[90]. Далее мы имеем дело с высказываниями (λεκτά) и ментальными представлениями любого рода, которые стоят как класс в контрасте с реальными объектами, которым они могут соответствовать или не соответствовать[91]. Наконец, в список нетелесных вещей стоики включили пространство и время, которые они ранее объясняли как функции тела[92]. Таким образом, если мы имеем два основных класса - "тела" и "нетелесные вещи", то спасти монистический принцип можно только путем создания высшего класса, включающего в себя оба. Пусть это будет названо существующим (τὸ ὄν, *quod est*)[93], или, если возразить, что бесплотные вещи не существуют[94], мы можем использовать название "квиддиты" (τινά, *quid*)[95]. Таким образом, монистическая теория, хотя и несколько утратившая свою жизнеспособность, вновь встает на ноги, насколько ей может помочь изобретательное использование слов.

Высказывания.

188. Язык стоиков в отношении феноменов речи и мысли не всегда прост для понимания и, возможно, не совсем последователен. С одной стороны, придавая большое значение рассудочной силе, они стремятся включить ее действия в то, что реально и телесно. Так, "ум-картины" и вообще все умственные представления телесны и даже "животны", в том смысле, что они являются действиями тела[96]; а правдивость, невежество, наука и искусство - все это тела в том смысле, что они являются склонностями души, которая телесна[97]. Но

"фразы" (λέκτά) определенно бесплотны, и с ними, по-видимому, связаны все умственные представления и общие идеи; относительно них возникает вопрос не только о том, существуют они или нет, но даже о том, можно ли их отнести к наиболее общему классу всех "причуд"[98]. Мы также не можем назвать общие представления истинными или ложными[99]; хотя о некоторых из них, например о кентаврах, великанах и т. п., мы можем сказать, что они формируются в результате ложных умственных процессов[100]. Наконец, высказывания либо истинны, либо ложны, но не могут быть названы существующими. Таким образом, вся дискуссия заканчивается на широком различии между объектом, который может быть реальным или "существующим", и предикацией, которая может быть "истинной"; и попытка объединить эти две концепции не настойчива[101].

Сила и материя.

189. Хотя стоики последовательно придерживаются монистического стандарта, они часто используют дуалистические утверждения, некоторые из которых мы уже заметили. Латинские авторы часто противопоставляют душу и тело с точки зрения этики[102]; и у всех стоиков мы встречаем, и часто в нескромных выражениях, излюбленный аристотелевский дуализм силы и материи, или (что сводится к одному и тому же) активного и пассивного начал. Зенон (нам говорят) "утверждал, что во вселенной есть два принципа: активный и пассивный. Пассивный - это материя, или сущность без качества; активный - это Логос или божество внутри нее[103]". Так же учили Клеанф и Хрисипп[104]; а в римский период Сенека считал это хорошо понятой догмой всей школы[105]. Но даже если бы не было прямых доказательств, вся философия показывала бы, что этот дуализм также преодолевается конечным монизмом. Бог и материя - это одно и то же тело; они не могут существовать один отдельно от другого[106]. Цицерон, выступая от имени стоиков, приводит доказательство: материя никогда не могла бы держаться вместе, если бы не было какой-то силы, которая бы ее скрепляла; как и сила без материи[107]. Поэтому термин "принципы" (ἀρχαί, *principia*) не должен заставлять нас думать о силе и материи иначе, чем как о двух аспектах первичного тела, делимых как ментальные представления, но неразделимых как физические реалии. Интерпретация по сути одна и та же, независимо от того, говорят ли стоики о Боге и Вселенной, материи и причине, теле и напряжении или субстанции и качестве, и уже обсуждалась с некоторой полнотой в этих отдельных разделах.

Элементы.

190. Положение четырех "элементов" (στοιχεῖα, *elementa*) аналогично; в стоической философии они являются подразделениями двух только что рассмотренных принципов. Ибо огонь и воздух имеют природу причины и движения; вода и земля - восприимчивости и пассивности[108]. Тело, таким образом, состоит из четырех смешанных элементов[109], или, возможно, скорее из элементарных качеств тепла и холода, сухости и влажности, которые они представляют[110]. Доктрина о первичных или элементарных качествах существовала и раньше, сначала у Анаксимена, затем у врача Гиппократ и у Аристотеля[111]; список четырех элементов восходит к Эмпедоклу. Для "пятого элемента" Аристотеля Зенон не нашел применения[112].

Заключение.

191. Таковы фундаментальные концепции или постулаты, с которыми стоики подходят к проблемам физики. Для нашей цели нет необходимости сравнивать их достоинства с достоинствами Аристотеля или определять величину долга, которым Зенон и его

последователи были обязаны основателю перипатетической школы. Тем более мы не предполагаем, что стоики идеально проанализировали содержание Вселенной или даже создали упорядоченную и округлую схему. Но, по крайней мере, кажется очевидным, что их работа демонстрирует интеллектуальную мощь, и что спекуляция не обязательно менее глубока, поскольку преследует практическую цель[113]. Основатели стоической философии имели широкий охват; они считали все знание своей областью и настойчиво работали над гармонизацией всех его частей.

ФУТБОЛЬНЫЕ ССЫЛКИ

[1] Diog. L. vii 41.

[2] Arnim ii 42 и 44.

[3] Diog. L. vii 40.

[4] Возможно, обязательно: об определении монизма см. выше, § 35, прим. 22.

[5] См. выше, §§ 149, 153.

[6] '[Zeno] nullo modo arbitrabatur quicquam effici posse ab ea [natura], quae expers esset corporis ... nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus' Cic. *Ac.* i 11, 39; "cui tanta vis est, ut inpellat et cogat et retineat et iubeat, corpus est" Sen. *Ep.* 106, 9.

[7] См. выше, § 67.

[8] § 43.

[9] См. выше, § 157, прим. 84.

[10] ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζόμενοι Clem. Alex. *Strom.* ii p. 436 (Arnim ii 359); διδόασι δὲ καὶ σῶμα αὐτῇ [τῇ ὕλῃ] Plot. *Enn.* ii 4, 1 (Arnim ii 320). οὐσία в этом смысле называется также πρώτη ὕλη, см. § 182, прим. 52.

[11] τὸν θεὸν ... σῶμα νοερόν ... ποιοῦντες Plut. *comm. not.* 48, 2.

[12] 'vides autem tanto spiritum esse faciliorem omni alia materia, quanto tenuior est' Sen. *Ep.* 50, 6.

[13] 'et hoc [animus] corpus est' ib. 106, 4.

[14] οἱ Στωϊκοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά- πνεύματα γάρ Aët. *plac.* i 11, 5; "placet nostris quod bonum est, corpus esse" Sen. *Ep.* 117, 2; "quaeris, bonum an corpus sit. bonum facit, prodest enim. quod facit, corpus est" ib. 106, 4.

[15] "non puto te dubitaturum, an adfectus corpora sint, tanquam ira, amor, tristitia. si dubitas, vide an voltum nobis mutant, an frontem adstringant, an faciem diffundant, an ruborem evocent, an fugent sanguinem. quid ergo? tam manifestas notas corpori credis imprimi nisi a corpore?" ib. 106, 5.

[16] "dicimus non posse quicquam ab alio moveri, nisi aliquid fuerit mobile ex semet" Sen. *N. Q.* ii 8; "is ardor, qui est mundi, non agitatus ab alio, neque externo pulsu, sed per se ipse ac sua sponte [movetur]" Cic. *N. D.* ii 11, 31.

[17] οἱ δὲ Στωϊκοὶ ... κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν (sc. πυκνωτικὴν) ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω Simpl. *Arist. cat.* p. 74; "tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad

summum, eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium" Censorinus *de die nat.* p. 75 (Zeller, p. 128).

[18] τόπον δ' εἶναι ὁ Χρύσιππος ἀπεφαίνετο τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπὸ ὄντος Ar. Did. fr. 25 Diels (Arnim ii 503).

[19] κενὸν μὲν εἶναι φασι τὸ οἷόν τε ὑπὸ ὄντος κατέχεσθαι, μὴ κατεχόμενον δὲ Sext. *math.* x. 3 (Arnim ii 505); τὸ μὲν οὖν κενὸν ἄπειρον εἶναι λέγεσθαι- τὸ γὰρ ἐκτὸς τοῦ κόσμου τοιοῦτ' εἶναι, τὸν δὲ τόπον πεπερασμένον διὰ τὸ μηδὲν σῶμα ἄπειρον εἶναι Ar. Did. (как примечание 18).

[20] Χρύσιππος διάστημα [τὸν χρόνον εἶπε] τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως Simpl. *Arist. cat.* p. 88 l (Arnim ii 510); οἱ πλείους τῶν Στωϊκῶν [χρόνου οὐσίαν] αὐτὴν τὴν κίνησιν Aët. *plac.* i 22, 7.

[21] χρόνος γὰρ οὐκ ἦν πρὸ κόσμου ἀλλ' ἢ σὺν αὐτῷ γέγονεν ἢ μετ' αὐτόν Philo *de mundi op.* § 26 (Arnim ii 511).

[22] Вопрос так сформулирован у Сенеки: "[quaeramus] continua sit omnis et plena materia ... an diducta, et solidis inane permixtum sit" Sen. *Dial.* viii 4, 2; и отвечено так: "nihil usquam inane est" N. Q. iii 16, 5. Cp. Arnim i 95 и ii 425.

[23] σώματα δὲ πάντα ὑπέθεντο καὶ σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν Hipp. *Phil.* 21 (Arnim ii 469).

[24] 'animus ex inflammata anima constat, ut potissimum videri video Panaetio' Cic. *Tusc. disp.* i 18, 42. Этот принцип, однако, не реализуется в стоической вселенной, в которой тепло находится на периферии, а центральная земля холодна.

[25] νέων τι δρᾶν μὲν εὐτονώτεροι χέρεις Eur. fr. 291 цитируется по Corn. 31 (Arnim i 514); ὁμοίως ὥπερ ἰσχύς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἰκανὸς ἐν νευροῖς, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόνος ἐστὶ Stob. ii 7, 5 b 4.

[26] Epict. *Fr.* 57.

[27] См. ниже, § 290.

[28] ὁ δὲ Κλεάνθης ... εἰ πᾶν ὅτι πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστὶ, καὶ ἰκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα ἰσχύς καλεῖται καὶ κράτος Plut. *Sto. rep.* 7, 4.

[29] Κλεάνθης δὲ οὕτω πῶς φησι ... τὸν ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσία τόνον μὴ παύεσθαι Stob. i 17, 3.

[30] Ἡρακλῆς δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις τόνος, καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά ἐστι Cornutus 31.

[31] "quid autem est, quod magis credatur ex se ipso habere intentionem quam spiritus? Sen. N. Q. ii 8.

[32] "quid est illi [animo] motus nisi intentio?" ib. ii 6, 6; "quid cursus et motus omnis, nonne intenti spiritus operae sunt? hic facit vim nervis, velocitatem currentibus" ib. ii 6, 4.

[33] καταβληθὲν τὸ σπέρμα ἀναπληροῖ τοὺς οἱ κείους λόγους καὶ ἐπισπᾶται τὴν παρακειμένην ὕλην καὶ διαμορφοῖ Simpl. *Ar. cat.* O γ β.

[34] οὕτω καὶ τοῦτον [τὸν Δία] σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου ... εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γενέσιν Diog. L. vii 136; τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν ib. 134.

[35] "ratio materiam format et quocunque vult versat" Sen. *Ep.* 65, 2. Cp. Tert. *Apol.* 21.

[36] ἀφθάρτους [τοὺς σπερματικούς λόγους] ἐποίησαν, ὥς οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς Proclus *in Parm.* iv 135. См. далее Stein, *Psychologie der Stoa*, i p. 49; Heinze, *Lehre vom Logos*, pp. 107-127.

[37] "Πρῶτον μὲν ὁ θεὸς τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ κόσμου ἔθηκεν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ κόσμου ἔθηκεν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ κόσμου ἔθηκεν". Μ. Αὐρηλίου, *Καὶ τὸν ἑαυτοῦ* ix 1.

[38] "ad initia deinde rerum redit [sapientia] aeternamque rationem [sc. τὸν λόγον] toti inditam, et vim omnium seminum [sc. τῶν σπερματικῶν λόγων] singula proprie figurantem" Sen. *Ep.* 90, 29. См. также толкование картины Самоса, § 254, прим. 83.

[39] ὁ μὲν θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῶν ἀδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου ἐμπεριελήφους ἅπαντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, τὸ δὲ πνεῦμα αὐτοῦ διήκει δι' ὅλου τοῦ κόσμου Athen. *Supp.* 6, 7 B (Pearson Z. 45).

[40] См. выше, § 67.

[41] Sen. *Ep.* 65, 4-6, 11 и 12.

[42] См. ниже, гл. ix.

[43] "causarum enim," inquit [Chrysippus], "aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvant et proximae" Cic. *de Fato* 18, 41.

[44] См. выше, § 66.

[45] οἱ δὲ γε Στωϊκοὶ ... ποιοῦνται τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα- εἰς ὑποκείμενα καὶ ποῖα καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρὸς τί πως ἔχοντα Simpl. *Arist. cat.* f 16 Δ (Arnim ii 369).

[46] Plotinus *Ennead.* vi 1, 30 (Arnim ii 400).

[47] Simpl. *Arist. cat.* f 42 E (Arnim ii 403).

[48] Более полное изложение см. в Zeller, pp. 97-100.

[49] См. § 183.

[50] О положении "несуществующих вещей" в стоической системе см. ниже, § 187.

[51] σῶμα δὲ ἐστὶ κατ' αὐτοὺς ἡ οὐσία Diog. L. vii 150; ἔφησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιοι καὶ ἁμορφον εἶναι Stob. i 11, 5 c.

[52] οὐσίαν δὲ φασὶ τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρώτην ὕλην- ὕλη δὲ ἐστὶν ἐξ ἧς ὅτιδήποτε γίνεται Diog. L. vii 150; ὕλην, σῶμα ὡς φασὶν οὕσαν Plot. *Enn.* ii p. 114 (Arnim ii 375).

[53] ἡ ἄποιοις ὕλη, ἣν δυνάμει σῶμα Ἀριστοτέλης φησὶ Dexipp. *Arist. cat.* p. 23, 25 (Arnim ii 374).

[54] См. Плутарх, *comm. not.* 50, 6.

[55] ἀπλῶς μὲν γὰρ ὑποκείμενον πᾶσιν ἡ πρώτη ὕλη, τισὶ δὲ ὑποκείμενον γιγνομένοις ἐπ' αὐτοῦ καὶ κατηγορουμένοις ὁ χαλκὸς καὶ ὁ Σωκράτης Dexippus *Arist. cat.* p. 23, 25 (Arnim ii 374).

[56] Diog. L. vii 150.

[57] Simplic. *Arist. cat.* p. 57 E (Arnim ii 378).

[58] ὁ περὶ τῶν ποιότητων λόγος καὶ τῶν συμβεβηκότων ἀπάντων, ἃ φασὶν εἶναι Στωϊκῶν παῖδες σώματα Galen *qual. incorp.* 1 xix, p. 463 K (Arnim ii 377).

[59] τὰς δὲ ποιότητας αὐτὰς πάλιν οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσι Plut. *comm. not.* 50, 1.

[60] οἱ δὲ Στωϊκοὶ κίνησιν [τὴν μανωτικήν см. выше, прим. 17] τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσιν αἱ τῶν Simpl. *Arist. cat.* p. 68 E (Arnim ii 452).

[61] τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερῶδεις εἰδοποιεῖν ἕκαστα Plut. *Sto. rep.* 43, 4.

[62] ἀναιροῖτο ἂν τὸ τὴν ποιότητα εἶναι πνεῦμά πως ἔχον Alex. Aph. *Arist. Top.* iv p. 181 (Arnim ii 379).

[63] τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστι Plut. *Sto. rep.* 43, 2.

[64] Zeller, pp. 103-107.

[65] "pondus uti saxi, calor ignis, liquor aquaī, | tactus corporibus cunctis" Lucr. *R. N.* i 454, 455.

[66] "servitium contra, paupertas, divitiaeque, | ... cetera quorum | adventu manet incolumis natura abituque, | haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare" ib. 456-9.

[67] εἰ δέ τις εἰς τὸ πᾶς ἔχον συντάττοι τὰς πλείστας κατηγορίας, ὥπερ οἱ Στωϊκοὶ Dexipp. *Arist. cat.* p. 34, 19 (Arnim ii 399).

[68] τὰ μὲν ποιά περὶ τὴν ὕλην πᾶς ἔχοντα, τὰ ἰδίως δὲ πᾶς ἔχοντα περὶ τὰ ποιά Plot. *Enn.* vi 1, 30 (Arnim ii 400).

[69] ἡ δὲ [ἔξις] ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό Philo *quod deus*, § 35 (Arnim ii 458).

[70] οὐδὲν ἄλλο τὰς ἔξεις πλήν ἀέρας εἶναι [Χρύσιππος] φησιν- ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα Plut. *Sto. rep.* 43, 2; "esse autem unitatem in aere vel ex hoc intellegi potest, quod corpora nostra inter se cohaerent. quid est enim aliud quod teneret illa, quam spiritus?". Sen. *N. Q.* ii 6, 6.

[71] ἡ δὲ φύσις διατείνει καὶ ἐπὶ τὰ φυτά. καὶ ἐν ἡμῖν δὲ ἐστὶν ἐοικότα φυτοῖς, ὄνυχές τε καὶ τρίχες- ἐστὶ δὲ ἡ φύσις ἔξις ἥδη κινουμένη Philo *Leg. Alleg.* ii § 22 (Arnim ii 458).

[72] ψυχὴ δὲ ἐστὶ φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν. αὕτη κοινὴ καὶ τῶν ἀλόγων ἐστίν ib.

[73] 'voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit; habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitae leges perceperit' Sen. *Ep.* 95, 57.

[74] "virtus autem nihil aliud est quam animus quodam modo se habens" ib. 113, 2.

[75] "Относительное положение" следует отличать от "соотношения" (πρὸς τι). О таких понятиях, как "сладкое" и "горькое", "живое" и "мертвое", говорят, что они соотнесены. Симпл. *Arist. cat.* p. 42 E (Arnim ii 403).

[76] Симпл. как в последнем примечании.

[77] См. ниже, § 337.

[78] Так Ar. Did. fr. 28, и, более точно, Alex. Aph. *de mixt.* p. 216, 14 Br. (Arnim ii 473). Другое деление выглядит следующим образом: "quaedam continua esse corpora, ut hominem; quaedam esse composita, ut navem; quaedam ex distantibus, tanquam exercitus, populus, senatus" Sen. *Ep.* 102, 6.

[79] οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ... διὰ παντὸς ὁρῶντες τοῦ σώματος καὶ τὴν ψυχὴν χωροῦσαν καὶ τὰς ποιότητας, ἐν ταῖς κράσεσι συνεχώρουν σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν Simpl. *Arist. phys.* p. 530, 9 (Arnim ii 467).

[80] Arnim ii 411 и 467.

[81] τὸ φύς δὲ τῷ ἔρι ὁ Χρύσιππος κινῶσθαι λέγει Alex. Aph. *de mixt.* p. 216, 14 (Arnim ii 473).

[82] 'Stoici enim volunt deum sic per materiam decucurrisse, quomodo mel per favos' Tertull. *adv. Hermog.* 44; и см. ниже, § 207.

[83] Примечание 2 выше.

[84] ὅλον μὲν γὰρ λέγουσι τὸν κόσμον Achill. *Is.* 5, p. 129 (Arnim ii 523).

[85] См. Rendall, *M. Aurelius* Introd. p. xxix.

[86] ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάπτων τε καὶ συνέχων Xen. *Mem.* iv 3, 13.

[87] ib. i 1, 11.

[88] См. ниже, § 193.

[89] "in rerum, inquit, natura quaedam sunt, quaedam non sunt; et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur" Sen. *Ep.* 58, 15.

[90] ὅλον μὲν γὰρ λέγουσι τὸν κόσμον- πᾶν δὲ μετὰ τοῦ κενοῦ Achill. *Isag.* 5, p. 129 (Arnim ii 523).

[91] Сен. как выше.

[92] τῷ δὲ ἁσωμάτων τέσσαρα εἴδη καταριθμοῦνται, ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον Sext. *math.* x 218 (Arnim ii 331).

[93] 'etiam nunc est aliquid superius quam corpus. dicimus enim quaedam corporalia esse, quaedam incorporalia, quid ergo erit ex quo haec deducantur? illud, cui nomen modo parum proprium imposuimus, "quod est"' Sen. *Ep.* 58, 11.

[94] οἱ Στωϊκοί, ὡς οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἳ εἴδοξε μηδὲν εἶναι ἁσώματον Sext. *math.* viii 258.

[95] ἐκεῖ νοί [οἱ Στωϊκοί] νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι ... τὸ τι γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ ἁσωμάτων Alex. Aphr. *Arist. Top.* iv p. 155 (Arnim ii 329); 'primum genus Stoicis quibusdam videtur "quid"' Sen. *Ep.* 58, 15.

[96] "animalia sunt omnia, quae cogitamus quaeque mente complectimur; sequitur ut multa milia animalium habitent in his angustiis pectoris, et singuli multa simus animalia. non sunt, inquit, multa, quia ex uno religata sunt et partes unius ac membra sunt" Sen. *Ep.* 113, 3 и 9 (сам Сенека не согласен с таким образом высказывания).

[97] ἡ δὲ ἀλήθεια σῶμα ἐστὶν παρ' ὅσον ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικῇ δοκεῖ τυγχάνειν- πᾶσα δὲ ἐπιστήμη πῶς ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν τὸ δὲ ἡγεμονικὸν σῶμα κατὰ τούτους ὑπῆρχε Sext. *math.* vii 38 (Zeller, p. 129).

[98] τὰ ἐννοήματά φασιν μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὥσπερ δὲ τινὰ καὶ ὥσπερ ποιά φαντάσματα ψυχῆς Ar. *Did. fr.* 40 (Diels).

[99] οὔτε ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσιν αἱ γενικαὶ [φαντασῖαι] Sext. *math.* vii 246.

[100] "haec... quae animo succurrunt, tanquam Centauri, gigantes, et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam" Sen. *Ep.* 58, 15.

[101] οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ λέγειν τὸν χρόνον, τὸ κατηγόρημα, τὸ ἀξίωμα, τὸ συνημμένον, τὸ συμπεπλεγμένον- οἱ ἄλλοι μὲν μάλιστα τῶν φιλοσόφων, ὅντα δὲ οὐ λέγουσιν εἶναι Plut. *comm. not.* 30, 12.

[102] См. ниже, § 287.

[103] δοκεῖ δὲ αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, κ.τ.λ. Diog. L. vii 134.

[104] ib.; οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς δύο λέγοντες ἀρχάς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην Sext. *math.* ix 11 (Arnim ii 301).

[105] "dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat; causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat" Sen. *Ep.* 65, 2; "universa ex materia et ex deo constant. deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur. potentius autem est ac pretiosius quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei" ib. 23.

[106] ἄλλων δὲ καὶ ποιητικὴν μὲν αἱ τῶν ἀπολειπόντων, ἀχώριστον δὲ ταύτην τῆς ὕλης, καθάπερ οἱ Στωϊκοί Syrianus *Arist. met.* (Arnim ii 308). 'Stoici naturam in duas partes dividunt, unam quae efficiat, alteram quae se ad faciendum tractabilem praebeat. in illa prima esse vim sentiendi, in hac materiam; nec alterum sine altero [esse] posse' Lact. *Div. inst.* vii 3.

[107] "neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim sine ulla materia" Cic. *Ac.* i 6, 24.

[108] Arnim ii 418; "e quibus [elementis] aer et ignis movendi vim habent et efficiendi; reliquae partes accipiendi et quasi patiendi, aquam dico et terram" Cic. *Ac.* i 7, 26.

[109] κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς, ἐκ τῆς τῶν τεσσάρων στοιχείων κράσεως γινομένου τοῦ σώματος Justin *de res.* 6 (Arnim ii 414).

[110] ὅσα τοίνυν σώματα πρῶτον τὰς τοιαύτας ἔχει ποιότητας, ἐκεῖ να στοιχεῖ αἱ τῶν ὅλων ἀπάντων ἐστὶ καὶ τῆς σαρκός- ἔστι δὲ ταῦτα γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ Galen *const. art. med.* i p. 251 K (Arnim ii 405).

[111] Galen *meth. med.* i 2, X p. 15 K (Arnim ii 411).

[112] См. ниже, § 196.

[113] См. "Жизнь и мысль греков" Махаффи; "совершенно неверно полагать, что эти мыслители [Зенон и Эпикур], занятые практической жизнью, презирали или избегали спекуляций. Их философские теории требуют напряженного чтения и напряженного мышления" (с. 137).

ΓΛΑΒΑ VIII. ВСЕЛЕННАЯ.

Изучение небес.

192. Включив в свою систему изучение физической вселенной, стоики смело порвали с Сократом и его верными последователями киниками. Они вместе с невежественными и

предвзятыми людьми[1] высмеивали тех, чьи глаза всегда были устремлены в небо, в то время как они ничего не видели о том, что было ближе к ним и касалось их более пристально. Но не зря самые высокоцивилизованные народы древности - египтяне, халдеи и вавилоняне - изучали звездное небо, составляли карты созвездий, измеряли пути блуждающих звезд, предсказывали затмения, считали приливы, времена года и ветры; в результате их преемники бросили вызов общему мнению, объявив, что Земля - шар, а ее обитателей они называют антиподами, поскольку те ходят, повернув ноги к нам[2]. Вся эта совокупность знаний, называемая в общем виде знанием о небе (хотя она включала в себя всю физическую географию Земли), впечатлила и очаровала восточный мир. Казалось, что с возведением глаз к небу возвышается и разум человека, делаясь все более величественным и благородным[3], оставляя позади мелкие споры и соперничество обычной жизни; и еще казалось, что истинное знание, несомненно, достигнуто, раз положения небесных тел и затмения солнца и луны можно предсказывать так долго и с неизменной точностью. Эти чувства, ставшие сегодня общим местом в литературе, полностью разделяли и стоики. "Разве солнце, - говорит Сенека, - не достойно нашего взгляда, а луна - нашего внимания? Когда ночью небо озаряется огнями и вспыхивают бесчисленные звезды, кто не погружается в созерцание их? Они скользят мимо в своей компании, скрывая стремительное движение под внешним видом неподвижности. Мы понимаем движения некоторых из них, но большая часть остается за пределами нашего понимания. Их достоинство заполняет все наши мысли[4]". В золотой век, предшествовавший нашей железной цивилизации, "люди лежали по ночам в открытых полях и наблюдали за великолепным зрелищем небес. Они с восторгом отмечали звезды, которые опускались в одной четверти и поднимались в другой. Вселенная проносилась вокруг них, молча выполняя свою великолепную задачу[5]". "Их порядок никогда не меняется, весна и осень, зима и лето сменяют друг друга по неизменным законам[6]". И в том же тоне пишет стоический поэт: "Непоколебимые небесные светила всегда движутся вперед по своей орбите[7]". Таким образом, эмоции, вызываемые у стоиков созерцанием неба, идентичны тем, что выражены в иудейской поэзии в "Песне о трех святых детях"[8], а в более современные времена - в знаменитом гимне Аддисона[9].

Мироустройство.

193. Явления земли и неба, по общему мнению разумных людей, свидетельствуют о существовании "мирового порядка" или "вселенной"[10]. Стоики восприняли эту концепцию в своей физике от Гераклита, который заявил, что "ни бог, ни человек не создали этот миропорядок", а в своей этике - от Диогена, "гражданина вселенной[11]". Поэтому им нужно было лишь подогнать устоявшееся понятие под свои собственные физические постулаты. Мы сразу же замечаем, что сама концепция упорядоченного целого отличает это целое от абсолютной тотальности всех вещей. Вселенная, с одной стороны, действительно отождествляется с субстанцией всех вещей (οὐσία τῶν ὅλων), но только как вещь, ставшая индивидуальной благодаря обладанию качеством (ὁ δῶς ποιόν)[12], и обязательно единой[13]. Она самосоздана, и поэтому может быть отождествлена со своим творцом, божеством[14]; она также включает в себя все телесное[15], но за ее пределами остается безграничная пустота[16]. Поэтому Хрисипп определяет его как "сочетание неба и земли и всех сущностей, которые в них находятся" или, наоборот, как "сочетание богов и людей и всего, что создано ради них[17]".

Его положение.

194. Стоическая концепция Вселенной, таким образом, представляет собой непрерывное тело, имеющее определенные очертания и расположенное в безграничной пустоте. То, что Вселенная имеет форму, стоики выводят из того, что она имеет "природу" (φύσις), то есть

принцип роста, проявляющийся в симметрии ее частей[18]; а ее форма - это совершенная форма сферы[19]. В пределах этой сферы все вещи стремятся к середине[20]; и мы используем термины "вниз", означающий "к середине", и "вверх", означающий таким образом от середины[21]. Поэтому перипатетики напрасно тревожатся, когда говорят, что наша вселенная рухнет, если будет стоять в пустоте; ибо, во-первых, вне вселенной нет ни "вверху", ни "внизу"; а во-вторых, вселенная обладает "единством" (ἕξις)[22], которое удерживает ее вместе[23]. И здесь мы видим глупость Эпикура, который говорит, что атомы движутся вниз из вечности в безграничной пустоте; ведь в безграничном нет такого понятия, как "вниз"[24]. Далее, Вселенная разделена на две части: землю (с окружающей ее водой и воздухом), которая стабильно находится в центре, и небо или эфир, вращающийся вокруг нее[25].

Гелиоцентрическая теория.

195. Таким образом, в самом начале своей теории стоики были вынуждены сделать два утверждения по вопросам научного факта, в которых они противоречили лучшему научному мнению своего времени. Многие авторитеты утверждали, что земля вращается вокруг своей оси, а вращение неба лишь кажущееся. Такими были Гигет из Сиракуз[26], пифагорейский философ, чьи взгляды с одобрением цитировал Теофраст, а позже пифагореец Экфант, и Гераклid Понтийский[27]. С точки зрения астрономической науки эта точка зрения казалась вполне заслуживающей внимания, что, в частности, подчеркивает Сенека[28]. Другие астрономы пошли дальше, заявив, что солнце находится в центре, а земля и другие планеты вращаются вокруг него. Теофраст утверждал, что сам Платон в старости сожалел о том, что ошибочно поместил землю в центр Вселенной; гелиоцентрический взгляд был предварительно выдвинут Аристархом Самосским, а положительно - астрономом Селевком в связи с теорией вращения Земли[29]. За это Клеанф сказал, что грекам следовало бы отдать Аристарха под суд за нечестие, как того, кто предлагает нарушить "очаг вселенной"[30]. Эта вспышка гонительского рвения, так удивительно предвосхитившая преследование Галилея, была эффективна для предотвращения распространения новой доктрины. Посидоний был великим астрономом и признавал гелиоцентрическую доктрину теоретически возможной[31]; более того, как человек, который сам построил оррер, показывающий движение всех планет[32], он должен был осознавать ее превосходную простоту. Тем не менее он решительно выступал против нее на теологических основаниях и, возможно, больше, чем кто-либо другой, был ответственен за то, что она была отброшена на 1500 лет[33]. Точное основание возражения нам не совсем ясно, и, вероятно, оно было скорее инстинктивным, чем обоснованным. Вряд ли можно считать нечестивым помещать солнце, которое стоики признавали божеством, в центр вселенной; но то, что землю следует считать всего лишь одной из сопутствующих ему планет, унижало человеческое самолюбие и ставило под угрозу доктрину Провидения, согласно которой вселенная была создана только для счастья богов и людей.

Элементы.

196. Определив, что земля является центром вселенной, а солнце - над ней, можно включить в систему доктрину четырех элементов (στοιχεῖα, *naturae*)[34], которая, вероятно, имела своим источником более грубую форму физических спекуляций, чем доктрина небесных тел. Как мы видели выше[35], элементы не являются первыми принципами стоической физики, но занимают промежуточное положение между двумя принципами - активным и пассивным, с одной стороны, и органическим и неорганическим миром - с другой. Земля - самый низкий из элементов, а также самый грубый; над ней располагается вода, затем воздух, затем огонь; они находятся в постоянном взаимообмене: земля превращается в воду, та в воздух, а тот в

эфир, и так снова в обратном направлении. Благодаря такому взаимообмену поддерживается единство Вселенной[36]. Переход от одного элемента к другому не резкий, а постепенный; самая низкая часть эфира сродни воздуху[37]; поэтому не имеет большого значения, говорим ли мы вместе с Гераклитом о трех элементах или вместе с Эмпедоклом о четырех. Два грубых элемента, земля и вода, по своей природе стремятся вниз и являются пассивными; воздух и огонь стремятся вверх и являются активными[38]. Зенон не считал нужным постулировать пятый элемент в качестве субстанции души, поскольку считал, что ее субстанцией является огонь[39].

Огонь и дыхание.

197. Огонь, тепло и движение в конечном счете тождественны и являются источником всякой жизни[40]. Таким образом, элементарный и первичный огонь противопоставляется огню бытовому; один создает и питает, другой разрушает[41]. Из этого следует, что огонь, хотя он и является одним из четырех элементов, по своей божественной природе имеет первенство среди элементов[42], что соответствует его возвышенному положению во вселенной[43]; а другие элементы, в свою очередь, все содержат некоторую долю огня. Таким образом, хотя воздух обладает холодом и тьмой как первичными и существенными качествами[44], тем не менее он не может существовать без некоторой доли тепла[45]. Следовательно, воздух также может ассоциироваться с жизнью, и можно сохранить популярный термин "дух" (*πνεῦμα*, *spiritus*) для обозначения принципа жизни. В развитии стоической философии мы редко слышим снова о воздухе в связи с холодом; а между "теплым дыханием" (*anima inflammata*) и первичным огнем почти нет различия; можно даже сказать, что "дух" имеет наивысшую возможную напряженность[46].

Бог в камне.

198. Воздух на своем нисходящем пути превращается в воду. Это изменение описывается как вызванное потерей тепла[47], и все же вода тоже обладает некоторым количеством тепла и жизненной силы[48]. Даже земля, самый низкий и грубый из элементов, содержит долю божественного тепла; в противном случае она не могла бы питать живые растения и животных, а тем более посылать выдохи, которыми питаются солнце и звезды[49]. Таким образом, даже о камне можно сказать, что в нем есть часть божественности[50]. Здесь мы видим обратную сторону так называемого стоического материализма. Если верно, что Бог есть тело, и что душа есть тело, то столь же верно, что даже вода, влажный и холодный элемент, и земля, сухой и холодный элемент, оба пронизаны божеством, творческим огнем, без действия которого оба они в одно мгновение упали бы в небытие[51].

Небесные тела.

199. Мы возвращаемся к рассмотрению небесных тел. Они расположены в сферах разного диаметра и вращаются вокруг Земли. Их последовательность описана в "Тимее" Платона[52]: ближайшая к земле луна, затем идет солнце, потом по порядку Венера, Меркурий, Марс, Юпитер и Сатурн. Эту теорию подхватил Аристотель, а после него Евдокс, от которого она перешла к Арату и Хрисиппу[53]. Традиция, происходящая из халдейских источников, дает другой порядок, устанавливая Венеру и Меркурий ближе к земле, чем солнце; этот порядок был принят средними стоиками, то есть Панаэтием и Посидонием, причем последний помещает Венеру ближе к земле, а значит, дальше от солнца, чем Меркурий[54]. Луна, как и Земля, получает свой свет от Солнца, имея форму полумесяца, когда она ближе всего к нему, и полную форму, когда дальше всего от него. Ее расстояние от Земли составляет два миллиона стадий (250 000 миль); когда она находится между Землей и Солнцем, она затмевает его свет, но когда она находится на стороне Земли, непосредственно удаленной от

Солнца, она сама затмевает его[55]. Ее фазы объясняются ее положением относительно Солнца[56]. Солнце находится на расстоянии 60 миллионов миль от Земли[57]; его диаметр в 37½ раз больше земного[58]; оно кажется больше, когда находится на горизонте, потому что его лучи преломляются через толстую атмосферу[59]. Планеты, независимо от того, вращаются ли они вокруг Земли или Солнца, ошибочно называют "блуждающими звездами", поскольку их орбиты были зафиксированы от вечности[60]. Неподвижные звезды вращаются вокруг Земли на таком расстоянии, что Земля по сравнению с ними - всего лишь центральная точка[61]. Все небесные тела, как и Земля, имеют шарообразную форму[62]. Наконец, Сенека, опередив школу, объявил кометы обычной частью небесного мира[62a].

Более грубые теории.

200. Хотя стоики в целом сочувствовали лучшим астрономическим учениям своего времени, они объединяли с ними многие взгляды, основанные на гораздо более грубых формах наблюдений. Даже Сенека считает дерзостью предположить, что солнце ничуть не больше всей земли[63]; и принято считать, что не только солнце и луна, но и вообще небесные тела питаются влажными выдохами из океана[64]. Клеанф, в частности, похоже, относился к астрономам с подозрением. Он один считал луну не сферой, а полусферой, повернутой к нам плоской стороной[65]; звезды он считал коническими[66]. Эти взгляды, весьма вероятно заимствованные у Гераклита, похоже, указывают на концепцию неба или эфира как единой неподвижной огненной сферы, в которой небесные тела отличаются от окружающих элементов только тем, что содержат более плотно упакованные массы огненной материи[67]; концепция, которая гораздо теснее гармонирует со стоической теорией элементов, чем доктрины, которые астрономически более правильны. Клеанф также объяснял, что солнце не может решиться выйти за пределы своего солнцестояния, чтобы не оказаться вне пределов досягаемости земной пищи[68]. И Клеанф, и Посидоний сходятся во мнении, что солнце держится в пределах "туманной зоны" неба, потому что под ней протекает Океан, из которого солнце всасывает свои питательные вещества[69].

Божество звезд.

201. Из связи небесных тел с элементом огня стоики делают вывод, что они одушевлены, разумны, самоопределены и божественны; короче говоря, что они боги[70]. Это божество относится, в частности, к солнцу[71]. Этой доктрины особенно придерживается Клеанф[72], считая, что солнце - это правящая сила во вселенной, как разум в человеке[73]. Неясно, вывели ли стоики свою теорию божественности небесных тел из логической дедукции, или же они включили сюда какое-то восточное поклонение. В пользу последней точки зрения говорит тот факт, что в это время ассоциация Митры с солнцем, вероятно, достигла определенного прогресса в персидской религии, и что популярные названия семи дней недели, следующие за именами солнца, луны и пяти планет, должно быть, уже были актуальны.

Божество вселенной.

202. Но в стоической системе эта доктрина омрачается парадоксом, согласно которому сама Вселенная - разумное животное, обладающее свободной волей и божественным началом. Это учение всех мастеров школы, начиная с самого Зенона. Ему казалось, что оно логически вытекает из двух принципов: первый - что Вселенная обладает единством, второй - что целое больше своих частей. Не может быть разумной части неразумного целого. Но части Вселенной разумны; следовательно, Вселенная разумна[74]. "Рациональное лучше

нерационального. Но ничто не лучше Вселенной; поэтому Вселенная рациональна[75]". "Вселенная едина[76]"; поэтому мы не должны думать о ней, как об армии или семье, которые обретают своеобразное существование только благодаря соединению своих членов. По тем же соображениям вселенная обладает божественностью[77]. На этом излюбленном стоическом тексте основано частое утверждение современных комментаторов, что эта философия пантеистична[78]; но более центральное положение стоицизма состоит в том, что божество имеет такое же отношение к вселенной, как душа человека к его телу[79], и поэтому вселенная не более всебожественна, чем человек - вся душа. Этот взгляд с большой ясностью выражает Варро, который говорит: "Как человек называется мудрым, будучи мудрым умом, хотя он состоит из ума и тела; так и мир называется богом от своей души, хотя он состоит из души и тела[80]". Стоики, однако, находятся в сильном противоречии с эпикурейцами и всеми философами, которые считают, что мир в основе своей состоит из материи, а душа и разум развиваются из материи. "Ничто, не обладающее разумом, не может породить то, что обладает разумом", - говорит стоик Цицерон[81], в полной оппозиции к современным популярным теориям эволюции. Кроме того, как в случае с человеком можно сомневаться, находится ли душа в голове или в сердце, так и в случае со вселенной мы можем сомневаться, находится ли ее душа, или, скорее, ее "княжество", в солнце, как считал Клеанф[82], или в небе в целом, как утверждали Хрисипп и Посидоний[83], или в эфире, как учил Антипатр Тирский[84].

Обитатели земли.

203. При изучении Вселенной мы призваны рассматривать Землю не только как члена небесной компании; мы должны созерцать ее как дом существ различных рангов, которые также демонстрируют нам принцип упорядоченности. Среди обитателей земли на первом месте стоит человек, который отличается тем, что является единственным обладателем разума и, кроме того, обладает всеми теми способностями, которые проявляются у существ более низкого ранга. Природа человека составляет столь обширную часть философии, что мы должны оставить ее полное рассмотрение для специальной главы[85]; здесь же мы должны ограничиться рассмотрением низших существ, которые делятся на три порядка: животные, растения и неодушевленные существа. Но поскольку каждый из высших порядков обладает всеми свойствами каждого порядка, стоящего ниже, изучение порядков, низших по отношению к человеку, является также изучением значительной части человеческой природы. К количеству и классификации этих порядков нельзя подходить механически. С одной точки зрения, боги и люди образуют один класс, рациональный, в противоположность всем видам нерациональных существ. С другой стороны, с точки зрения, которая нас сейчас больше интересует, боги, люди и животные - это подразделения порядка одушевленных существ, ниже которого стоят растения, а еще ниже - неживые существа. Животные, как видно из названия, обладают жизнью или душой; два низших порядка обладают чем-то, соответствующим душе, но в меньшей степени. Общий термин, который включает в себя душу животного и то, что соответствует ей в растениях и в безжизненных телах, - это "дух" (πνεῦμα); душа, таким образом, является высшим типом "духа".

Животные не обладают разумом

204. Бессловесным животным стоики последовательно отрицают способность к разуму; и это положение должно было казаться им самоочевидным, поскольку одно и то же слово "Логос" в греческом языке выражает и разум, и речь. В латинском языке ситуация уже не была столь ясной; тем не менее слова "ratio" и "oratio" если и не идентичны, то, по-видимому, связаны

естественной ассоциацией. Поскольку животные в таком случае обязательно неразумны, те их действия, которые кажутся проявлением разума, должны быть объяснены каким-то другим способом. Собака преследует дикое животное по его запаху; поэтому следует признать, что в каком-то смысле собака понимает, что "этот запах - признак дикого животного[86]"; однако она не способна выразить это убеждение в форме правильного силлогизма. Индустрия муравья рассматривается более кратко; это животное демонстрирует "беспокойную беспомощность", карабкаясь вверх и вниз по соломинкам в бессмысленной деятельности; многие люди, однако, не мудрее[87]. К своим детенышам животные испытывают определенное чувство, но их горе от потери сравнительно недолговечно[88]. Однако, несмотря на эти ограничения, животный мир - одно из чудес природы и заслуживает нашего восхищения; все животные испытывают сильную привязанность к своим детенышам до тех пор, пока те нуждаются в их защите[89], а собака заслуживает особого признания как за свой острый ум, так и за преданность хозяину[90].

но некий разум.

205. Чтобы более точно определить природу животных, мы должны в некоторой степени предвосхитить обсуждение человеческой природы в последующей главе, которая следует тем же общим принципам: ведь во всех отношениях животные похожи на людей, но ниже их. Они обладают душой, но без разума[91]; под душой мы здесь понимаем двойную способность к наблюдению и независимому движению [92]. В грубой форме животные также обладают правящей частью[93]. Их способность к наблюдению позволяет им отличать полезное для них от вредного; их способность к движению выражается в стремлении к полезному и избегании вредного[94]. Они обладают также свойствами, напоминающими человеческие чувства, такими как гнев, уверенность, надежда, страх; но в строгом смысле они не обладают теми же чувствами, что и люди[95]. Как они не могут достичь добродетели, так и не могут впасть в порок[96].

Жизнь растений.

206. От животных мы переходим к растениям. Они, кажется, имеют душу, потому что живут и умирают[97]; однако у них нет души в строгом смысле этого слова. Поэтому лучше не использовать это слово, а говорить о "силе роста" (φύσις)[98]. Управляющая часть находится в корне[99]. Рост растений как в размере, так и в силе очень примечателен, поскольку маленькие семена, которые сначала находят себе место в расщелинах, достигают такой силы, что раскалывают огромные скалы и разрушают благородные памятники, иллюстрируя тем самым, что подразумевается под тонусом или напряжением; ибо это дух, который начинается от управляющей части (корня) и распространяется на ствол и ветви, передавая силу, одинаково сильную для строительства и для разрушения[100]. С другой точки зрения можно сказать, что семя содержит Логос или закон полностью развитого растения, ибо ни при каких обстоятельствах из этого семени не может вырасти никакое другое растение, кроме растения своего вида[101].

Сплоченность.

207. Ниже всего по шкале стоят неодушевленные предметы, такие как камни[102]. Однако даже они обладают свойством, которое соответствует душе и которое удерживает их вместе в определенной внешней форме или очертаниях; это свойство мы называем "сплоченностью" (ἑξις, *unitas*)[103]; как и сама душа, это дух, пронизывающий целое[104], и опять-таки это Логос целого. Внешняя сила не может придать ему это единство: так, вода, содержащаяся в стакане, не является "неодушевленным предметом" в этом смысле[105]. В этом низшем классе "духа" мы читаем в стоицизме антитезу материализму Эпикура, который

постулирует для своих "атомов" фундаментальное свойство неделимости и может объяснить связность образованных из них тел только путем снабжения их сложной системой "крючков и глаз", что часто служило предметом насмешек его критиков. Эпикур исходит из неделимости мельчайшей вещи и на ее основе строит арифметическими комбинациями уплотненную вселенную; стоики исходят из неделимости великого целого и, работая вниз, объясняют его части постепенным отбрасыванием первобытной силы. Бог фактически находится в камне в силу своей силы вселенского проникновения (κράσις δι' ὅλων)[106].

Градации духа.

208. Ни одна существующая вещь не может обладать одной из высших градаций духа, не обладая также всеми низшими. Поэтому камни обладают связностью, растения - ростом и связностью, животные - ростом и связностью души; ибо это не различные качества, которые могут быть объединены сложением, а проявления одного и того же фундаментального качества в различной степени интенсивности. Человек, несомненно, обладает связностью, поскольку имеет внешнюю форму; однако, похоже, нет ни одной его части, которая обладала бы только связностью. Но в костях, ногтях и волосах можно обнаружить только рост и сплоченность, и эти части растут так же, как растения. В глазах, ушах и носу есть ощущения, а также рост и связность; то есть там есть душа в том смысле, в каком ею обладают животные. Только интеллект в человеке обладает душой в высшей степени[107].

Пожар.

209. Этой вселенной, несмотря на ее величие, красоту и приспособленность, несмотря на ее кажущееся равновесие и ее сущностную божественность, суждено погибнуть. Где части тленны, там и целое; но части вселенной тленны, ибо они сменяют одна другую; поэтому вселенная тленна[108]. Возможно, этот силлогизм не показался бы стоикам столь убедительным, если бы они задолго до этого не переняли у Гераклита впечатляющую веру в окончательное возгорание, известную нам по ее описанию во "Втором послании Петра"[109]. Согласно этой теории, чередование уже описанных элементов[110] неравномерно, но восходящее движение несколько избыточно. Поэтому в течение долгих веков вся вода будет превращена в воздух и огонь, и вселенная раскалится добела[111]. Тогда земля и все, что на ней, истощится из-за недостатка влаги, а сами небесные тела потеряют свою жизненную силу из-за недостатка выдыхов, которыми они питаются. Реки перестанут течь, земля затрясется, великие города будут поглощены, звезда столкнется со звездой. Все живые существа умрут, и даже души блаженных и самих богов вновь будут поглощены огнем, который таким образом вновь обретет свое первобытное и сущностное единство[112]. Однако мы не можем сказать, что вселенная умирает, ибо она не страдает от разделения души и тела[113].

Тленна ли Вселенная?

210. В связи с учением о возгорании стоики были призваны встать на сторону излюбленной философской проблемы: тленна ли вселенная, как считают Демокрит и Эпикур, или нетленна, как утверждают перипатетики[114]. В ответе на этот вопрос, как и в теории в целом, они опирались на авторитет Гераклита[115]. Слово "вселенная" используется в двух смыслах: есть вечная вселенная (а именно та, которая уже описана как универсальная субстанция, ставшая индивидуальной благодаря обладанию качеством[116]), которая сохраняется на протяжении бесконечной серии творений и воспламенений[117]. В другом смысле вселенная, рассматриваемая в связи с ее нынешним порядком, тленна[118]. Точно

так же и слово "город" используется в двух смыслах; и то, что является сообществом граждан, может существовать, даже если собрание храмов и домов, также называемое "городом", уничтожено огнем[119].

Несогласные стоики.

211. Доктрина о пожаре не всеми стоическими учителями поддерживалась с одинаковой убежденностью. Зенон всесторонне рассмотрел ее в своей книге "О вселенной"[120]; и Клеанф, и Хрисипп утверждают, что всей вселенной суждено превратиться в огонь, вернувшись к тому, из чего, как из семени, она возникла[121]. В переходный период, благодаря положительному влиянию Платона и Аристотеля, а также критической проницательности Карнеада, многие ведущие стоики отказались от этой теории[122]. Однако Посидоний, хотя и был учеником Панаэтия (самого известного из сомневающихся[123]), был вполне ортодоксален в этом вопросе; хотя он отдает должное своему учителю, утверждая, что Вселенная - самое постоянное существо, какое только можно себе представить[124], и что ее существование будет продолжаться в течение огромного и *почти* неограниченного периода времени[125]. В римский период пожар - это не только общепринятая догма, но и догма, вызывающая к чувствам. Ведь с пожаром заканчивается борьба зла с добром, и божество наконец-то может потребовать для себя период отдыха, в течение которого оно спокойно созерцает ушедшую историю вселенной[126] и планирует для себя лучшую, которая последует за ней[127].

Реконструкция.

212. После пожара последует восстановление мира (παλιγγενεσία, *renovatio*), которое снова приведет к пожару; период между одним пожаром и следующим называется "великим годом" (περίοδος, *magnus annus*). Концепция "великого года" была заимствована стоиками у пифагорейцев[128] и в конечном итоге приводит нас к астрономическим расчетам; ведь великий год - это период, в конце которого солнце, луна и планеты возвращаются на свои места[129]. В каждый новый период небесные явления повторяются точно так же, как и прежде; отсюда мы легко можем заключить, что все явления вселенной, включая жизнь отдельных людей, будут повторяться и проходить свой путь снова. Хотя эта доктрина лишь слегка связана с общей стоической системой, она была ее общепринятой частью: Сенека выражает инстинктивное и, вероятно, универсальное чувство, когда говорит, что немногие охотно повторили бы свою прошлую историю, если бы знали, что поступают так[130].

Творения.

213. Мы отложили до конца этой главы обсуждение стоической теории творения, потому что это, по сути, одна из наименее определенных частей системы. Согласно теории великого года, творение - это не единичное произведение, а повторяющееся событие, и поэтому в каком-то смысле история Вселенной не имеет ни начала, ни конца. Однако было бы ошибкой полагать, что эта точка зрения всегда присутствовала в умах стоических учителей. Вопрос о начале вещей имеет первостепенное значение для каждой философии, и стоики подходили к нему с разных точек зрения - популярной, научной, мифологической и теологической - и давали на него множество ответов. Для ортодоксального стоика все эти ответы в конечном счете едины, хотя язык, на котором они выражены, сильно отличается; в то время как критик стоицизма утверждает, что они получены из разных источников и принципиально непримиримы. Сенека предлагает четыре варианта ответа на вопрос "Кто создал Вселенную?". Это может быть всемогущее божество; или безличный Логос; или

божественный Дух, действующий во всех вещах посредством напряжения; или (наконец) судьба, то есть неизменная последовательность причины и результата[131]. Эти ответы мы можем рассмотреть по порядку.

Золотой век.

214. Мнение о том, что "Бог сотворил мир", относится к теологии, которая сейчас повсеместно становилась популярной; и оно обычно ассоциируется, даже когда его излагают стоические учителя, с дуалистическими взглядами. До сотворения мира существовал хаос, материя без формы, темная и сырая[132]; божество разработало план и внесло в массу жизни порядок и свет: из "хаоса" она превратилась в "космос"[133]. Это божество - то самое, которое обычно называют Ζεύς[134] или Jove, и которое называют "отцом богов и людей". Созданная таким образом вселенная поначалу была счастливой и невинной, о чем свидетельствует традиция Золотого века. Люди жили вместе в обществах, охотно подчиняясь мудрейшим и сильнейшим из них[135]; ни у кого не было соблазна обидеть своих соседей. Они селились в естественных гротах или в стволах деревьев, питаясь прирученными животными и дикими плодами. Постепенно они продвигались в искусстве, научились строить, печь и использовать металлы. Эти взгляды особенно развивал Посидоний, который считал, что в мисийцах его времени, живших на молоке и меде и воздерживавшихся от плотской пищи, он все еще может проследить нравы той счастливой эпохи[136]. Кажется вероятным, что именно от Посидония, а не от пифагорейцев, Варро взял свою картину Золотого века, которая в свою очередь стала известна нам по версии, изложенной Овидием в его *"Метаморфозах"*[137].

Более древняя стоическая теория.

215. Однако эти представления известны только в поздних формах стоицизма. Учение основателей стоицизма в этом вопросе монистично и основывается на учении Гераклита о том, что мир вначале был творческим огнем, который был одновременно и творцом, и материалом творения. Процесс творения (διακόσμησις) можно рассматривать как идентичный процессу мутации элементов на нисходящем пути[138]; с тем особым примечанием, что по достижении стадии воды[139] божество принимает форму семенного Логоса (σπερματικός λόγος)[140], и порождает в первую очередь четыре элемента[141]; затем, из их сочетания, деревья, животных и все другие вещи по их роду[142]. Однако даже это утверждение упрощается, если рассматривать первоначальный огонь как содержащий в себе семя Логои всех вещей, которые должны быть созданы[143]. К этому следует добавить, что все это хорошо упорядочено, как в правильно созданном государстве[144]. С этой точки зрения Космос - это Космополис, и мы подходим к границе исследований, посвященных моральному управлению Вселенной и политической организации человечества.

Резюме.

216. Историю Вселенной, по мнению стоиков, можно подытожить следующим образом. Тело не является ни бременем для души, ни ее орудием, но все тело само по себе есть инстинкт движения, тепла и жизни, что по сути одно и то же. Это движение не совсем сжатие, иначе возникла бы неподвижность; не совсем расширение, иначе вселенная была бы рассеяна в даль[145]. Одно из этих движений постоянно сменяет другое, как говорит Гераклит, "гаснет в меру и загорается в меру"[146]; как, например, когда пловец со всей своей силой может удержаться против силы потока, или птица, напрягающая свои шестеренки, кажется подвешенной в воздухе[147]. В начале каждого мирового периода расширение или напряжение является высшим, и существует только мировая душа. Затем огненное дыхание начинает остывать, утверждается противоположный принцип сжатия, вселенная оседает и

сжимается; эфир переходит в воздух, а воздух, в свою очередь, в воду. При этом напряжение ослабевает, сначала в центре, а в конце концов даже в окружности; однако жизненная сила не угасает полностью; под покровом вод таится обещание нового мира. Огонь, до сих пор не погасший внутри, действует на водную массу или хаос, пока из него не развиваются четыре элемента, как мы их знаем. На его внешнем краю, где он встречается с обширным эфиром, вода разрезается, пока не образуется пояс воздуха. Все это время сохраняются движения наружу и внутрь; частицы огня по-прежнему переходят в воздух, а затем в воду и землю. Земля, в свою очередь, переходит в воду, вода - в воздух, а воздух - в огонь (ὁδὸς ἄνω κάτω). Таким образом, благодаря взаимодействию противоречивых тенденций устанавливается равновесие (ἰσονομία), и результатом этого является кажущееся постоянство феноменального мира[148]. Наконец движение вверх становится несколько преобладающим, вода поглощается воздухом, а воздух превращается в огонь, снова происходит возгорание, и весь мир переходит в огненное дыхание, из которого он появился[149].

ПЯТНАДЦАТЬ

[1] Как, например, у Аристофана в "Облаках".

[2] "vos etiam dicitis esse e regione nobis, e contraria parte terrae, qui adversis vestigiis stent contra nostra vestigia, quos Antipodas vocatis" Cic. Ac. ii 39, 123.

[3] "cum tu, inter scabiem tantam et contagia lucri,| nil parvum sapias et adhuc sublimia cures;| quae mare compescant causae; quid temperet annum;| stellae sponte sua iussaene vagentur et errent" Hor. Ep. i 12, 14-17.

[4] Sen. Ben. iv 23, 2 - 4.

[5] "in aperto iacentes sidera superlabebantur et insigne spectaculum noctium. mundus in praeceps agebatur silentio tantum opus ducens ... libebat intueri signa ex media caeli parte vergentia, rursus ex occulto alia surgentia" Ep. 90, 42.

[6] '[vides] ordinem rerum et naturam per constituta procedere. hiems nunquam aberravit. aestas suo tempore incaluit. autumnus verisque, ut solet, facta mutatio est. tam solstitium quam aequinoctium suos dies rettulit' N. Q. iii 16, 3.

[7] 'caelestia semper | inconcussa suo volvuntur sidera lapsu' Lucan Phars. ii 267, 8.

[8] 'O all ye Works of the Lord, bless ye the Lord; praise and exalt him above all for ever' Daniel iii 57 to 82.

[9] "Просторная твердь на высоте,| со всем голубым бесплотным небом,| и пестрые небеса, сияющая рама,| их великий Первородный возвещает" и т.д. Дж. Аддисон (1728).

[10] См. выше, § 186.

[11] См. ниже, § 303.

[12] καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας Diog. L. vii 138.

[13] ὅτι θ' εἷς ἐστὶν [ὁ κόσμος] Ζήνων τέ φησιν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος ib. 143.

[14] λέγεται δὲ ἑτέρως κόσμος ὁ θεός Stob. i 21, 5.

[15] οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἓνα κόσμον ἀπεφώνοντο, ὃν δὴ τὸ πᾶν ἔφασαν εἶναι καὶ τὸ σωματικόν Αἰτ. *plac.* i 5, 1.

[16] См. § 187, прим. 90; Сенека, однако, считает, что за пределами вселенной может быть нечто большее, чем пустота; "illud scrutor, quod ultra mundum iacet, utrumne profunda vastitas sit an et hoc ipsum terminis suis cludatur; qualis sit habitus exclusis" *Dial.* viii 5, 6.

[17] Ar. Did. fr. 31.

[18] Arnim ii 534.

[19] Arnim ii 547.

[20] μέρη δέ ἐστὶν αὐτοῦ γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ, ἃ πάντα νεύει ἐπὶ τὸ μέσον Achilles *Isag.* 9 (Arnim ii 554). Но, согласно другому мнению, только земля и вода, будучи по природе тяжелыми, стремятся к середине; тогда как воздух и огонь, будучи по природе легкими, стремятся от нее; *ib.* 4 (Arnim ii 555). См. § 196.

[21] Arnim ii 557.

[22] См. выше, § 184.

[23] Arnim ii 540. Вселенная, будучи "телом", обладает "вверху" и "внизу", "спереди" и "сзади" и всеми другими отношениями, согласно четвертой категории.

[24] Plut. *Sto. rep.* 44, 1.

[25] Ar. Did. fr. 31, цитируя Хрисиппа. So Cornutus 1; ὁ οὐρανὸς περιέχει κύκλωτῆν γῆν.

[26] "Hicetas Syracosius caelum solem lunam stellas supera denique omnia stare censet neque praeter terram rem ullam in mundo moveri, quae cum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia, quae si stante terra caelum moveretur" Cic. *Ac.* ii 39, 123, о чем см. примечание проф. Рида.

[27] Plut. *plac. phil.* iii 13, 3. Вопрос о приоритете в изложении этой теории много обсуждался в последние годы; утверждается, что Гикетас и Экфант никогда не существовали, кроме как в качестве персонажей диалогов, составленных Гераклидом Понтийским, истинным первооткрывателем. См. H. Steigmüller, *Archiv der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1892; Otto Voss, *de Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Rostock, 1896; Tannery, *Pseudonymes antiques* (*Revue des études grecques*, 1897).

[28] "pertinebit hoc excussisse, ut sciamus utrum mundus terra stante circumeat an mundo stante terra vertatur. fuerunt enim qui dicerent nos esse, quos rerum natura nescientes ferat" Sen. *N. Q.* vii 2, 3. Однако Сенека, похоже, сам отвергает эту доктрину: "scimus praeter terram nihil stare, cetera continua velocitate decurrere" *Ep.* 93, 9.

[29] Plut. *qu. Plat.* viii 1, 2 и 3; Айт. *plac.* ii 24, 8 и iii 17, 9.

[30] Plut. *fac. lun.* 6, 3.

[31] Simplic. *Arist. phys.* p. 64.

[32] "si in Scythiam aut in Britanniam sphaeram aliquis tulerit hanc, quam nuper familiaris noster effecit Posidonius, cuius singulae conversiones idem efficiunt in sole et in luna et in quinque stellis errantibus, quod efficitur in caelo singulis diebus et noctibus" Cic. *N. D.* ii 34, 88.

[33] Schmekel, p. 465.

[34] "in rerum natura elementa sunt quattuor" Sen. *N. Q.* iii 12, 3.

[35] См. выше, § 190.

[36] "ex terra aqua, ex aqua oritur aer, ex aere aether; deinde retrorsum vicissim ex aethere aer, ex aere aqua, ex aqua terra infima. sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum ultro citro commeantibus, mundi partium coniunctio continetur" Cic. *N. D.* ii 32, 84.

[37] "necesse est ut et imus aether habeat aliquid aeri simile, et summus aer non sit dissimilis imo aetheri, quia non fit statim in diversum ex diverso transitus; paulatim ista in confinio vim suam miscent, ut dubitare possis an aer an hic iam aether sit" Sen. *N. Q.* ii 14, 2; cf. iv 10.

[38] Arnim ii 555. Но см. выше, § 194, прим. 20.

[39] "de naturis autem sic [Zeno] sentiebat, ut in quattuor initiis rerum illis quintam hanc naturam, ex qua superiores sensum et mentem effici rebantur, non adhiberet: statuebat enim ignem esse ipsam naturam quae quidque gigneret, etiam mentem atque sensus. Cic. *Ac.* i 11, 39; cp. *Fin.* iv 5, 12.

[40] "sic enim se res habet, ut omnia quae alantur et crescant, contineant in se vim caloris: sine qua neque ali possent neque crescere. *N. D.* ii 9, 23 и 24; "caloris [natura] vim [habet] in se vitalem, per omnem mundum pertinentem" ib.

[41] "hic noster ignis, quem usus vitae requirit, confector est et consumptor omnium; contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat alit auget sustinet sensuque afficit" ib. ii 15, 41. Цицерон цитирует Клеанфа (fr. 30 P); то же самое говорил и Зенон (fr. 71 B).

[42] τὸ δὲ [πῦρ καὶ] κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολήν Ar. *Did.* fr. 21; "Stoici ignem, ... unum ex his quattuor elementis, et viventem et sapientem et ipsius mundi fabricatorem ..., eumque omnino ignem deum esse putaverunt" Aug. *Civ. De.* viii 5.

[43] '[ignem] natura sursum vocat; in illo igne purissimo nihil est quod deprimatur' Sen. *N. Q.* ii 13, 1 и 2.

[44] οἱ μὲν Στωϊκοὶ τῷ αἰὲρι τὸ πρῶτως ψυχρὸν ἀποδιδόντες Plut. *prim. frig.* 9, 1; 'aer frigidus per se et obscurus' Sen. *N. Q.* ii 10.

[45] "ipse vero aer, qui natura est maxime frigidus, minime est expers caloris" Cic. *N. D.* ii 10, 26; "aer nunquam sine igne est. detrahe illi calorem; rigescet, stabit, durabitur" Sen. *N. Q.* iii 10, 4.

[46] 'quid autem est, quod magis credatur ex se ipso habere intentionem quam spiritus?' Sen. *N. Q.* ii 8. Аристотель считал, что воздух теплый (Arnim ii 431).

[47] 'detrahe [aeri] calorem; transiet in humorem' Sen. *N. Q.* iii 10, 4.

[48] 'est aliquid in aqua vitale' ib. v 5, 2.

[49] "non esse terram sine spiritu palam est ... illo dico vitali et vegeto et alente omnia. hunc nisi haberet, quomodo tot arbustis spiritum infunderet non aliunde viventibus, et tot satis?... totum hoc caelum, ... omnes hae stellae ..., hic tam prope a nobis agens cursum sol ... alimentum ex terra trahunt" ib. vi 16, 1 и 2.

[50] Philod. *de ira* p. 77 Gomp.

- [51] "ex quo concluditur, calidum illud atque igneum in omni fusum esse natura" Cic. *N. D.* ii 10, 28.
- [52] cap. xi, p. 38 D.
- [53] Schmekel, pp. 463, 4.
- [54] ib. p. 464.
- [55] Diog. L. vii 145 и 146; Посидоний является его общим авторитетом, но теорию солнечного затмения он относит к Зенону.
- [56] '[lunae] tenuissimum lumen facit proximus accessus ad solem, digressus autem longissimus quisque plenissimum' Cic. *N. D.* ii 19, 50.
- [57] Pliny, *Nat. hist.* ii 21.
- [58] Таков был расчет Посидония; см. примечание Мэра к Cic. *N. D.* ii 36, 92. Диаметр Солнца на самом деле в три раза больше, чем считал Посидоний.
- [59] Это объяснение звучит настолько правдоподобно, что не лишним будет заметить, что с научной точки зрения оно бесполезно.
- [60] Cic. *N. D.* ii 20, 51.
- [61] 'persuadent enim mathematici terram in medio mundo sitam ad universi caeli complexum quasi puncti instar obtinere, quod κέντρον illi vocant.' *Tusc. disp.* i 17, 40.
- [62] Diog. L. vii 144 и 145.
- [62a] 'ego nostris non adsentior; non enim existimo cometen subitaneum ignem sed inter aeterna opera naturae' *N. Q.* vii 21, 1.
- [63] "omni terrarum ambitu non semel maior" Sen. *N. Q.* vi 16, 2.
- [64] Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως Aët. *plac.* ii 17, 4; '[sidera] marinis terrenisque umoribus longo intervallo extenuatis [aluntur]' Cic. *N. D.* ii 16, 43; "totum hoc caelum ... halitu terrarum [sustinetur]" Sen. *N. Q.* vi 16, 2.
- [65] Ar. *Did. fr.* 34; текст и толкование см. Hirzel, pp. 121, 122.
- [66] Aët. *plac.* ii 14, 1 и 2.
- [67] "solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra, quae oriantur in ardore caelesti, qui aether vel caelum nominatur" Cic. *N. D.* ii 15, 41.
- [68] Cic. *N. D.* iii 14, 37.
- [69] "ideo enim, sicut et Posidonius et Cleanthes adfirmant, solis meatus a plaga, quae usta dicitur, non recedit, quia sub ipsa currit Oceanus" Macrobian. *Sat.* i 23, 2.
- [70] "hac mundi divinitate perspecta tribuenda est sideribus eadem divinitas, quae ex mobilissima purissimaque aetheris parte gignuntur; ... totaque sunt calida atque perlucida, ut ea quoque rectissime animantia esse et sentire atque intellegere dicantur" Cic. *N. D.* ii 15, 39.
- [71] Sen. *Ben.* vii 31, 3.
- [72] "Cleanthes ... solem dominari et rerum potiri putat" Cic. *Ac.* ii 41, 126.

[73] Diog. L. vii 139.

[74] "idemque [Zeno] hoc modo: "nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens. mundi autem partes sentientes sunt: non igitur caret sensu mundus" Cic. *N. D.* ii 8, 22.

[75] "quod ratione utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur. nihil autem mundo melius: ratione igitur mundus utitur" ib. 8, 21; см. также § 83.

[76] Diog. L. vii 143; "haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur" Cic. *N. D.* ii 7, 19. Это единство вселенной технически называется συμπάθεια τῶν ὅλων, "consentiens conspirans continuata cognatio rerum" (Cic., как указано выше). Это отрицал Панаэций (Schmekel, pp. 191, 192).

[77] 'est ergo in eo virtus: sapiens est igitur et propterea deus' Cic. *N. D.* ii 14, 39; "quid est autem, cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui dei pars est? totum hoc, quo continemur, et unum est et deus; et socii sumus eius et membra" Sen. *Ep.* 92, 30.

[78] "Из сказанного следует, что стоики не признавали существенного различия между Богом и миром. Поэтому их система была строго пантеистической" Zeller, p. 156.

[79] ὥπερ δὲ ἡμεῖς ἀπὸ ψυχῆς διοικούμεθα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχὴν ἔχει τὴν συνέχουσιν αὐτόν, καὶ αὕτη καλεῖται Ζεύς Cornutus 2.

[80] Varro Fr. i 27 b (Aug. *Civ. De.* vii 6).

[81] "nihil quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis" Cic. *N. D.* ii 8, 22.

[82] См. выше, § 101.

[83] Diog. L. vii 139.

[84] ib.

[85] См. ниже, гл. xi.

[86] Sext. *math.* viii 270 (Arnim ii 727).

[87] "inconsultus illis vanusque cursus est, qualis formicis per arbusta repentibus, quae in summum cacumen, deinde in imum inanes aguntur. his plerique similem vitam agunt, quorum non immerito quis "inquietam inertiam" dixerit" Sen. *Dial.* ix 12, 3.

[88] ib. vi 7, 2.

[89] 'quid dicam, quantus amor bestiarum sit in educandis custodiendisque eis, quae procreaverunt, usque ad eum finem, dum possint se ipsa defendere?' Cic. *N. D.* ii 51, 129.

[90] "Canum vero tam fida custodia, ... quid significat?" ib. 63, 158.

[91] δῆλον ὅτι τὰ μὲν ἔξει διοικεῖται τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ἀλόγῳ ψυχῇ Plut. *virt. mor.* 12.

[92] τὴν τῆς αἰ σθήσεως τε καὶ ἐξ ἑαυτῆς κινήσεως [αἱ τίαν ὀνομάζομεν] ψυχὴν Galen *adv. Iul.* v (Arnim ii 718).

[93] "omnem naturam necesse est ... habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis" Cic. *N. D.* ii 11, 29; "ipsum principale parum subtile, parum

exactum. capit ergo visus speciesque rerum quibus ad impetus evocetur, sed turbidas et confusas" Sen. *Dial.* iii 3, 7 и 8.

[94] "bestiis [natura] et sensum et motum dedit, et cum quodam appetitu accessum ad res salutare, a pestiferis recessum" Cic. *N. D.* ii 12, 34; и еще раз, ib. 47, 122.

[95] "irasci quidem non magis sciunt quam ignoscere; muta animalia humanis adfectibus carent, habent autem similes illis quosdam impetus" Sen. *Dial.* iii 3, 5 и 6.

[96] '[ira], cum sit inimica rationi, nusquam nascitur, nisi ubi rationi locus est' ib. 3, 4.

[97] "sunt quaedam quae animam habent nec sunt animalia. placet enim satis et arbustis animam inesse; itaque et vivere illa et mori dicimus" Sen. *Ep.* 58, 10; cf. *N. Q.* vi 16, 1.

[98] οἱ δὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ ψυχὴν ὅλως ὀνομάζουσι τὴν τὰ φυτὰ διοικοῦσαν, ἀλλὰ φύσιν Galen *de Hipp. et Plut.* vi. 561 K (Arnim ii 710). Аристотель использовал термин θρεπτικὴ ψυχὴ в том же смысле. Цицерон тоже: "iis quae [gignuntur] e terra natura nihil tribuit amplius quam ut ea alendo atque augendo tueretur" *N. D.* ii 12, 33.

[99] ib. ii 11, 29.

[100] "parvula admodum semina ... in tantum convalescunt ut ingentia saxa disturbent et monumenta dissolvant. hoc quid est aliud quam intentio spiritus? Sen. *N. Q.* ii 6, 5; и снова "quid aliud producit fruges et segetem imbecillam ac virentes exigit umbras ac distendit in ramos quam spiritus intentio et unitas?" ib. ii 6, 6. См. также Cic. *N. D.* ii 32, 81.

[101] Arnim ii 713.

[102] "quaedam anima carent, ut saxa; itaque erit aliquid animantibus antiquius, corpus scilicet" Sen. *Ep.* 58, 10.

[103] Это употребление ἔξις следует отличать от того, которое противопоставляется διάθεσις, как *habitus* от *dispositio*: см. выше, § 184.

[104] ἔκτικόν μὲν οὖν ἔστι πνεῦμα τὸ συνέχον τοὺς λίθους Galen *introd. s. med.* xiv p. 726 K (Arnim ii 716).

[105] '[unitas corporum] ad naturam corporis [refert], nulla ope externa, sed unitate sua cohaerentis' Sen. *N. Q.* ii 2, 4.

[106] Alex. *de mixt.* p. 226, 24-30 Bruns (Arnim ii 1048); Lucian *Hermot.* 81. См. выше, § 186.

[107] Эта градация душевных сил наиболее ясно объясняется Варро; "idem Varro tres esse adfirmat animae gradus in omni universaque natura; unum qui omnes partes corporis, quae vivunt, transit et non habet sensum sed tantum ad vivendum valetudinem; hanc vim in nostro corpore permanere dicit in ossa ungues capillos, sicut in mundo arbores sine sensu crescunt et modo quodam suo vivunt; secundum gradum animae, in quo sensus est; hanc vim pervenire in oculos aures nares os tactum; tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intellegentia praeminet; hoc praeter hominem omnes carere mortales' Aug. *Civ. De.* vii 23.

[108] Diog. L. vii 141.

[109] "Небеса с великим шумом прейдут, и стихии растворятся от сильного жара, а земля и дела, на ней находящиеся, сгорят". 2 Петра iii 10.

[110] См. выше, § 196.

[111] Теория возгорания, по-видимому, была привнесена в стоическую систему извне, и ее логическое обоснование явно слабо. Ведь если движение вверх избыточно, то земля должна исчезнуть раньше воды. Следует также всегда помнить, что огонь, который в конце концов остается, является не разрушительным, а созидательным элементом.

[112] "ex quo eventurum nostri putant id, ... ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum humore consumpto neque terra ali posset neque remearet aer; cuius ortus, aqua omni exhausta, esse non posset: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur" Cic. *N. D.* ii 46, 118. 'cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus extinguat, viribus ista se suis caedent et sidera sideribus incurrent et omni flagrante materia uno igne quicquid nunc ex disposito lucet ardebit. nos quoque felices animae atque aeterna sortitae, parva ruinae ingentis accessio, in antiqua elementa vertemur' Sen. *Dial.* vi 26, 6.

[113] οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον Plut. *Sto. rep.* 39, 2.

[114] '[quaeramus] immortalis sit mundus, an inter caduca et ad tempus nata numerandus' Sen. *Dial.* viii 4, 31.

[115] "Гераклит после всех своих рассуждений о воспламенении Вселенной" К самому себе (перевод Рендалла), iii 3. Аристотель интерпретировал Гераклита таким же образом; так, он перефразирует фр. 26 (B), 66 (D); πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρίνεται καὶ καταλήψεται следующим образом: Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαι ποτε πῦρ *Met.* xi 10.

[116] См. выше, § 193.

[117] Clem. Al. *Strom.* v 14 (Arnim ii 590), опираясь на fr. 20 (B), 30 (D). Philo *inc. mund.* p. 222, 2 (Arnim ii 620).

[118] Clem. Al. как и прежде, опираясь на fr. 21 (B), 31a (D); φθαρτὸς μὲν [ὁ κόσμος] ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, Филон как выше.

[119] Ar. Did. fr. 29.

[120] Diog. L. vii 142.

[121] Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἄρ᾽ ἐσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ Ar. Did. fr. 36.

[122] См. выше, § 109.

[123] См. выше, § 115. Полное обсуждение мотивов этого изменения см. в Schmekel, pp. 304-318.

[124] "Ita stabilis mundus est atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius" Cic. *N. D.* ii 45, 115.

[125] '[mundi partium coniunctio] certe perdiuturna [est,] permanens ad longinquum et immensum paene tempus' ib. 33, 85.

[126] '[Iuppiter,] resoluta mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit sibi, cogitationibus suis traditus' Sen. *Ep.* 9, 16. Об отношении Ζεύς κ' ἐκπύρωσις см. Alex. *de mixt.* p. 226, 16 B; Philo *inc. mund.* c. 14, 15.

[127] '[conflagratio] fit, cum deo visum ordiri meliora, vetera finire' N. Q. iii 28, 7.

[128] Zeller, p. 166.

[129] Cic. *N. D.* ii 20, 51: см. также Schmekel, p. 241.

[130] "veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies; quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret" Sen. *Ep.* 36, 10. Сократ и Платон будут жить снова, их друзья и сограждане будут теми же, и с ними снова будут обращаться, как прежде; Nemes. *nat. hom.* p. 277 (Arnim ii 625). Эта теория явно не согласуется с надеждой Сенеки на лучшие времена (см. прим. 127). См. также Hicks, *Stoic and Epicurean*, pp. 33 sqq.

[131] "quisquis formator universi fuit, sive ille deus est potens omnium, sive incorporealis ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima et minima aequali intentione diffusus, sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series" Sen. *Dial.* xii 8, 3.

[132] Этот хаос стоики отождествляли с водной стадией, которая предшествовала созданию земли в истории элементов: см. Pearson on Zeno fr. 112, 113.

[133] Письма Сенеки пронизаны этой концепцией: "hoc universum ... dies aliquis dissipabit et in confusionem veterem tenebrasque demerget" *Dial.* xi 1, 2; ср. *Ep.* 65, 19.

[134] *Δία* δ' αὐτὸν καλοῦμεν, ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σώζεται τὰ πάντα Cornutus 2.

[135] "illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat" Sen. *Ep.* 90, 5.

[136] Strabo vii 296. См. в целом Schmekel, pp. 288-290.

[137] Ov. *Met.* xv 96-142; Schmekel p. 288.

[138] κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα [τὸν θεὸν] τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἄερος εἰς ὕδωρ Diog. L. vii 136.

[139] Эта стадия, на которой вся вселенная является водой, хотя четыре элемента еще не были созданы, отражает народную традицию относительно Хаоса, как в предыдущем разделе: см. Pearson p. 102. Процесс творения, описанный Клеанфом, см. Pearson p. 252.

[140] См. выше, § 178.

[141] καὶ ὥστε ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον, σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου ... ἀπογεννᾷν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα Diog. L. vii 136.

[142] εἴ τα κατὰ μὴ ξιν τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη ib. 142.

[143] τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεῖ τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους Arist. apud Euseb. *praep. ev.* xv (Arnim i 98).

[144] ταύτῃ δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρευ, καθάπερ ἐν εὐνομωτάτῃ τινὶ πολιτείᾳ ib.

[145] Galen *de trem.* 6 VII, p. 616 K (Arnim ii 446).

[146] ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα Heracl. Fr. 20 (B), 30 (D).

[147] Galen *de musc.* i 7 и 8 (Arnim ii 450).

[148] ἐκπύρωσιν μὲν κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ δυναστείαν τῶν ἄλλων ἐπικρατήσαντος, διακόσμησιν δὲ κατὰ τὴν τῶν τεττάρων στοιχείων ἰσονομίαν ἣν ἀντιδιδόασιν ἀλλήλοις Philo *an. sac.* II 242 M (Arnim ii 616).

[149] Этот заключительный раздел основан на примечании, которое было подготовлено г-ном А. К. Пирсоном для издания Хрисиппа, ныне заброшенного, и которое было любезно предоставлено им в мое распоряжение.

ГЛАВА IX. ВЫСШИЕ ПРОБЛЕМЫ.

"mauvais pas".

217. В предыдущей главе мы рассмотрели вселенную с научной точки зрения. "Такова, - говорят стоики, - вселенная; такой она была в начале и такой будет до конца". Их выводы сделаны на основе наблюдений, классификации и анализа, но не только на их основе, поскольку мы должны признать, что здесь также используется та сила научного воображения, которую древние называли "гаданием". Но в целом исследование было делом студента, а метод - спекуляцией или созерцанием, не связанным с рассмотрением полезности достигнутых результатов. В исследовании, за которое мы сейчас беремся, все это изменилось. Наша философия утверждает, что Вселенная хороша, что она направляется мудрыми целями и что она требует почитания и послушания человечества. Она призывает своих приверженцев смотреть на мир с моральным одобрением и находить в нем этический стандарт. К таким выводам нельзя прийти чисто дискурсивным путем, но они являются теми, к которым повсеместно стремятся практичные люди. Они апеллируют к той стороне человеческой природы, которая отличается от той, которая выносит суждение о ранее сделанных выводах. От первой позиции "Вселенная есть" до второй "Вселенная хороша" шаг очень скользкий. Мы находимся на головокружительных высотах философских спекуляций, где самые опытные альпинисты находят дорогу, не зная как, и вряд ли могут протянуть руку помощи тем, кто попал в беду. Учителя стоиков, возможно, не всегда шли по одному и тому же пути, то и дело спотыкаясь на нем. Рассудок часто оказывался слабой опорой, но решимость так или иначе приводила их к убежищам, на которые они все время ориентировались.

Судьба, провидение и фортуна.

218. На проблему смысла и управления Вселенной в эпоху, о которой мы говорим, существовало три ответа. Либо все происходит по воле судьбы, либо миром управляет божественное провидение, либо верховодит фортуна[1]. Эти три термина не всегда являются взаимоисключающими: Вергилий обычно говорит о "судьбах богов[2]"; а "фортуна" часто персонифицируется, причем не только в обычной речи, когда римляне говорили о "фортуна города", но даже у такого философа, как Лукреций, который говорит о "Фортуне-лоцмане[3]" с полушутливым отказом от точности. Заслуга стоиков состоит не только в том, что они полностью признают эти три силы, но и в том, что они используют эти термины с относительной последовательностью. Под судьбой мы понимаем абстрактную необходимость, безличную тенденцию, в соответствии с которой протекают события; под провидением - личную волю; под удачей - отсутствие как тенденции, так и цели, что приводит к постоянному перемещению туда-сюда, как когда человек стоит на шаре, а его

носит то в одну сторону, то в другую[4]. Все объяснения, как общих тенденций, так и конкретных событий, должны в конечном счете сводиться к одному или другому из этих трех понятий; каждая конструктивная система обязательно должна быть направлена на то, чтобы показать, что эти три понятия в конечном счете совпадают, и что философия является хранителем и проводником человечества в понимании их отношений друг к другу[5].

Судьба.

219. Стоики считают, что "все вещи происходят по воле судьбы[6]". К этому выводу их привели те же рассуждения, что и халдеев. Видимая вселенная находится в движении. Небесные тела непрерывно движутся по своим орбитам; нет такой силы ни внутри, ни вне их, которая могла бы отклонить их на волосок, сделать их ход быстрее или медленнее. Ни молитвы людей, ни прерогативы богов не могут заставить их измениться[7]. Без причины нет следствия, а каждое следствие, в свою очередь, является новой причиной. Так выстраивается бесконечная цепь, в которой одинаково связаны все живые и неживые существа. Если бы человек знал все причины, которые существуют, он мог бы проследить все последствия. Что будет, то будет; чего не будет, того не может быть". Эта первая стоическая интерпретация Вселенной - детерминизм; она повторяет и доводит до ума принцип, который является нашей отправной точкой: "Вселенная есть". Хрисипп, Посидоний и Зенон говорят, что все вещи происходят в соответствии с судьбой; а судьба - это связанная причина вещей, которые есть, или система, по которой управляется вселенная[8]. Эта "судьба" - лишь другое название "необходимости[9]"; судьбу нельзя изменить[10].

Заблуждения" детерминизма.

220. Учение о судьбе, по-видимому, прямо противоречит вере в свободу человеческой воли и ведет к практическому учению о лени (*ἀργὸς λόγος*, *ignava ratio*). Как только мы признаем, что "что будет, то будет", становится бесполезным прилагать какие-либо усилия. Как и в наше время, этот аргумент был знаком в случаях болезни. Больному говорят: "Если твоя судьба - выздороветь, то ты выздоровеешь независимо от того, вызовешь ты врача или нет; а если твоя судьба - не выздороветь, то ты не выздоровеешь ни в том, ни в другом случае. Но ваша судьба - либо выздороветь, либо не выздороветь; поэтому бесполезно звать врача". На что другой ответит: "С таким же успехом можно утверждать, что если твоя судьба - родить сына, то ты родишь его в равной степени независимо от того, солюбишься ты с женой или нет; поэтому бесполезно совокупляться с женой [11]". Хрисипп с удовольствием занимался подобными словесными спорами; его ответ на "ленивый аргумент" состоял в том, что некоторые вещи сочетаются по судьбе (*iuncta fato, confatalia*)[12]. Так, в вышеупомянутых случаях судьбой может быть определено, что ты должен и вызвать врача, и выздороветь, и сойтись с женой, и родить сына.

Так и в этом случае, когда Нестор говорит сторожам у своих кораблей:

Не теряйте бдительности, ребята мои, пусть сон не завладеет ничьими глазами,

Чтобы враги, громко смеясь, не застали нас врасплох[13].

Кто-то ответит: "Нет, не схватят, даже если мы будем спать, если predetermined, чтобы пристань не была захвачена". На такое возражение любой может дать правильный ответ: "Все эти вещи одинаково predetermined и идут вместе по воле судьбы". Нет такого понятия, как часы, которые несут спящие, победа, одержанная беглецами, или урожай, собранный только после посева в хорошую чистую почву[14].

Логика возможности.

221. Доктрина судьбы также, кажется, противоречит некоторым из самых распространенных форм речи. Ведь если правильно сказать: "Либо это произойдет, либо не произойдет", то неправильно говорить "это может произойти"; и тем более в прошлом, поскольку мы должны признать любое событие: "оно произошло" или "оно не произошло", то, кажется, нет места для утверждения "оно могло бы произойти". Однако Хрисипп утверждает, что слова "может" и "возможно" используются правильно, или (другими словами) мы можем утверждать, что вещи "возможны", независимо от того, произойдут они или уже произошли. Например, жемчужина здесь бьется и может быть разбита, хотя судьба распорядилась так, что она никогда не будет разбита. Кипсел мог и не стать тираном Коринфа, хотя оракул в Дельфах за тысячу лет до этого времени объявил, что он им станет[15]. Эта точка зрения была резко оспорена Диодором Мегарянским, и спор был подытожен в "главном аргументе". Он заключается в следующем: есть три предложения, противоречащие друг другу в том смысле, что если два из них истинны, то третье ложно. Они таковы: (i) каждое прошлое событие необходимо; (ii) невозможное не может следовать из возможного; (iii) возможны вещи, которые не являются и не будут истинными. Диодор согласился с первыми двумя; из этого он сделал вывод, что нет ничего возможного, кроме того, что есть или будет истинным; или, другими словами, он отрицал существование какой-либо категории "возможных вещей", отличной от категории фактов прошлого или будущего. Клеанф и Антипатр приняли вторую и третью пропозиции: Хрисипп принимал первое и третье, но отрицал второе[16]; то есть он допускал, что возможное (например, разбитие жемчужины) может стать невозможным, потому что судьба распорядилась иначе. Этот выбор говорит о многом; он показывает, что стоики, как бы решительно они ни утверждали верховенство судьбы или необходимости, намеревались так истолковать эти термины, чтобы примирить их с обычным словоупотреблением, то есть с унаследованной верой в божественную и человеческую волю, прорывающуюся сквозь цепь бесконечных причин и следствий[17].

Определения судьбы.

222. Следующий шаг, как утверждается, делается через определение слова "судьба" (*εἰ μαρμένῃ*, *fatum*). Точно так же, как материал вселенной, огонь, объясняется как не просто пассивный или разрушительный элемент, но обладающий творческой силой и разумом, так и судьба объявляется не слепой или беспомощной последовательностью событий, но активной и мудрой силой, регулирующей вселенную. Судьба, по сути, является лишь другим именем Логоса или Мира-Причины. В этом вопросе все стоические учителя в основном согласны. "Судьба, - говорил Зенон, - это сила, которая приводит материю в движение по тем же законам и тем же способом; ее с равным успехом можно назвать провидением или природой[18]". Хрисипп дает нам несколько альтернативных определений: "Сущность судьбы - это духовная сила, должным образом упорядочивающая вселенную[19]"; это "Логос вселенной[20]", или "закон событий, провиденциально упорядоченный во вселенной[21]"; или "закон, по которому то, что было, было, то, что есть, то, что будет, будет[22]". Но между взглядами Клеанфа и Хрисиппа существует важное различие. Они согласны с тем, что все, что происходит по провидению, происходит и по судьбе. Но Клеанф не допускает, как это готов сделать Хрисипп, что все, что происходит по воле судьбы, происходит провиденциально[23]. У Клеанфа понятие судьбы шире понятия провидения, так же как у Вергилия судьба могущественнее Юпитера. Клеанф, глубоко осознавая зло, существующее во вселенной, отказывался считать провидение ответственным за него. Хрисипп, напротив, отождествляет судьбу с божеством[24].

Провидение.

223. Провидение (*próνοια, providentia*) отличается от судьбы, если вообще отличается, тем, что включает в себя элемент личности. Основной догмой стоиков является то, что "вселенная управляется провидением". Цицерон, правда, уверяет нас, что слово "провидение" - это всего лишь сокращение от "провидения богов" и что на самом деле догма утверждает, что "вселенной управляют боги, обладающие провидением"; а Бальбус, защитник стоиков, в своем трактате упрекает своего оппонента Котту в том, что тот пародировал стоическую доктрину, говоря о провидении как о "гадательной ведьме", как будто она была какой-то богиней, управляющей миром[25]. Но пародия, по крайней мере, столь же поучительна, как и ее изложение. Если "провидение", с одной стороны, трактуется как Божье провидение[26], то, с другой стороны, оно эквивалентно Природе[27], а также Разуму Вселенной; это Логос, универсальный Закон, творческая сила[28]; не просто атрибут, но проявление и телесное воплощение божества. После окончательного пожара останутся три единства в одном: Зевс, провидение и творческий огонь[29]. Наконец, если рассматривать процесс логической демонстрации, то именно из реальности провидения стоики выводят существование богов; только с точки зрения догматического учения порядок обратный.

Красота Вселенной.

224. Работа и функции Провидения открыты нашему взору, ибо у него есть своя цель и свой путь[30]. Его первая цель - создать вселенную, способную существовать; затем оно делает эту вселенную полной; в-третьих, оно наделяет ее всякой красотой и совершенством[31]. Красота мира - излюбленная тема, на которую пространно рассуждают стоические ораторы; по их мнению, это лучший мир, который только мог быть создан[32]. Это чувство красоты, по видимому, проистекает из двух источников: восхищения и благоговения, испытываемого при созерцании неба, движущихся в нем солнца, луны и звезд, высоких гор, стремительных рек и глубоких пещер[33]; и более мягкого восторга, вызываемого видом плодородного поля, покрытого виноградом холма, речной тропы, отар и стад, которые все служат для удобства человека. Так от красоты мы переходим к пользе, и стоики теперь утверждают, что мир был создан и поддерживается для использования человеком[34]. На строгом языке, однако, мы должны сказать, что вселенная создана для использования разумных существ, то есть для богов и людей[35], что - это дом или город, в котором есть доля и богов, и людей[36]. Из-под защиты провидения животные, согласно стоической точке зрения, в принципе полностью исключены. Однако от внимания не ускользнуло, что природа часто заботилась об их комфорте, наделяя их инстинктами, позволяющими поддерживать жизнь, и внешним обликом, соответствующим условиям их существования[37]. И Сенека в особенности обнаружил, что человек склонен слишком раздувать себя, как будто для него создан тот мир, из которого лишь малая часть приспособлена для его обитания, и где день и ночь, лето и зима продолжались бы сами собой, даже если бы никто их не замечал[38]. С другой стороны, такие ревнители, как Хрисипп, разработали подробное применение этой теории таким образом, что вызвали смех у своих критиков[39].

Особое провидение.

225. Провидение заботится о человечестве в целом, а значит, и о его частях - различных континентах, народах и городах. Стоики также склонны считать, что оно заботится об отдельном человеке[40]. Эта вера сопряжена с большими трудностями. Оживленные города разрушаются от землетрясения; посевы рачительного земледельца уничтожаются градом; Сократ приговаривается афинянами к смерти; Пифагор, Зенон и Антифон встречают насильственный конец. Однако не стоит думать, что в каждом из этих случаев боги ненавидели или пренебрегали страдальцами; скорее, их погубила неизбежная необходимость. Боги, в ведении которых находятся великие дела, должны иногда упускать из

виду малые; они должны спасать сообщество, принося в жертву отдельного человека[41]. Буря может бушевать в долине, но на горных высотах царит мир[42]. Философ, поглощенный созерцанием великого целого, не видит даже изъянов в его деталях. Если боги заботятся обо всех людях, - говорит авторитетный Цицерон, - то логически следует, что они заботятся и о каждом отдельном человеке[43]. "Ни на земле, ни в небесах, ни в море ничего не происходит без тебя, о боже", - поет Клеанф[44]. "Невозможно, - говорит Хрисипп, - чтобы даже самая незначительная деталь могла произойти иначе, чем в соответствии с волей Бога, с его Словом, законом, справедливостью и провидением[45]".

Существование зла.

226. Доктрина провидения, доведенная до логической крайности, приводит к отрицанию существования зла. Но стоики не делали такого вывода; если бы они это сделали, вся их трактовка этики стала бы бесполезной. Поэтому мы должны внимательно изучить используемые ими формулировки. Если мы встречаемся с парадоксом, что "это лучший из всех возможных миров", мы должны помнить, что все парадоксы требуют для своего толкования некоторого чувства юмора, и что "лучший возможный" - это не то же самое, что "лучший мыслимый". Где-то в том или ином смысле существует ограничение сферы провидения. Если в поэтических отрывках мы снова узнаем, что "ничто не происходит без Бога", то не следует забывать о доктрине, согласно которой и добро, и зло в конце концов приводятся в гармонию с божественной природой. Наиболее точное изложение стоической доктрины выглядит так: зло действительно существует, но не равно добру ни по интенсивности, ни по продолжительности; оно - случай, а не первый принцип вселенной[46]. С этой точки зрения становится возможным "отстаивать дело богов", защищать провидение от тяжелых обвинений, выдвигаемых против него людьми[47]. Таким образом, стоики пытались доказать, что, несмотря на существование зла, вселенной управляет провидение благодетельного божества.

Логические решения.

227. Первый аргумент в защиту - логический, на нем настаивает Хрисипп. Добро подразумевает свою противоположность - зло. Не может быть справедливости, если нет несправедливости; не может быть мужества, если нет трусости; не может быть истины, если нет лжи[48]. Точно так же мы находим грубое остроумие в комедии, которое само по себе предосудительно, но каким-то образом способствует очарованию поэмы в целом[49]. Второй аргумент основан на доктрине "необходимого следствия" (παράκολουθησις). Общая конструкция человеческой головы требует, чтобы она была спрессована из мелких и хрупких костей, что сопровождается неизбежным недостатком - голова может быть легко повреждена ударами[50]. Война - зло, но она оборачивается добром, избавляя мир от лишнего населения[51].

Во многих других случаях могут существовать объяснения, которые находятся за пределами нашего нынешнего знания, подобно тому как существует множество видов животных, о применении которых мы пока не знаем[52].

Моральные решения.

228. Более важными являются те аргументы, которые вводят моральные соображения. Прежде всего, щедрым намерениям провидения часто мешает испорченность злых людей[53], подобно тому как многие сыновья плохо используют свое наследство, а отец, завещав его, оказал ему услугу[54]. Божество относится к добрым людям, как римский отец к своим детям, давая им суровое воспитание, чтобы они возражали в добродетели[55]; тех же,

кого он любит, он закаляет[56]. Землетрясения и пожары могут происходить на земле, а возможно, и подобные катастрофы на небе, потому что мир нуждается в очищении от зла, которым изобилует[57]. Наказание нечестивцев, например мором и голодом, служит примером для других людей, чтобы они научились избегать подобных бедствий[58]. Часто, если нечестивцы остаются безнаказанными, наказание обрушивается на их детей, внуков и потомков[59].

Божественная власть ограничена.

229. Само множество этих объяснений или оправданий выдает слабость дела, и стоики в конце концов вынуждены признать, что Божество не является ни всезнающим, ни всемогущим, и что сфера провидения ограничена всеохватывающей необходимостью. Так, Хрисипп объясняет ошибки в гаданиях тем, что "божество не может знать всего[60]", и хотя он приписывает божеству всю власть, но, когда на него давят, признает, что оно не может сделать все, и что "в этом деле есть большая доля необходимости[61]". Таким образом, он вынужден вернуться к той позиции, которую с самого начала занял более проникательный Клеанф[62]. После того как мы лишили судьбу всего, что имеет жизнь или смысл, остается остаток, который мы можем лишь смутно отнести к некой "естественной необходимости[63]". Приняв этот тезис, мы понимаем, что он включает в себя многие из ранее приведенных подробных объяснений. Так, по "естественной необходимости" добро не может существовать без зла; прошлое не может быть изменено; один должен страдать за многих[64]; хорошее не всегда можно отделить от плохого[65]; характер растет благодаря непротивлению боли; человек повсюду подвержен бедствиям от тирании, войны, моровой язвы, голода и землетрясения.

Бог и люди в союзе.

230. Признание ограниченности божественной власти создает новые узы между богами и людьми. Люди больше не являются простыми инструментами провидения, они - его соратники; мы можем даже пойти дальше и смело назвать их соратниками по страданию[66]. Бог дал человеку то, что он мог, а не то, что хотел[67]; он не мог изменить материал, на котором ему приходилось работать[68]; если что-то не было нам дано, то оно и не могло быть дано[69]. В таких обстоятельствах здравомыслящий человек не станет искать недостатков в богах, которые сделали все, что могли[70]; не станет он и обращаться к ним с призывами, на которые они не могут ответить[71]. Тем более он не станет ссориться с судьбой, которая слепа и глуха[72].

Фортуна.

231. В стоическом объяснении вселенной фортуна не играет никакой роли; она не имеет существования в абсолютном смысле этого слова[73]. Но в практической жизни и с ограниченной точки зрения отдельных людей фортуна встречается повсюду. Ее действия - те же, которые, как мы только что видели, приписываются "естественной необходимости"; штормы, кораблекрушения, чума, войны и тирания[74]. Таким образом, Фортуна ни в коем случае не исключает причинность, но включает в себя все события, которые не имеют смысла с точки зрения человека[75]; все преимущества или недостатки, которые он лично не заслужил и которые не предназначены для его индивидуальной дисциплины. Сфера действия Фортуны настолько велика, что поначалу кажется, будто она - хозяйка человеческой жизни; и мы можем представить ее как тирана, насмешливого и безжалостного, без принципов и политики[76]. Дальнейшее рассмотрение Фортуны относится к разделу этики.

Имеет ли Бог или человек свободу воли?

232. Высшие проблемы философии в их отношении к богам и людям, согражданам этой вселенной, сосредоточены в вопросе о свободе воли. Если мы признаем, что божественная власть в некоторой степени меньше по диапазону, чем власть необходимости, остается ли для нас возможность приписать ей в этом диапазоне некоторый реальный выбор между альтернативами, что-то вроде той индивидуальной власти, которую обычное мнение приписывает королям? Или, с другой стороны, мы должны рассматривать божество как простой символ неизменного закона, облеченный в атрибуты королевской власти, от которой была отнята всякая реальная доля в управлении? Является ли человек снова простой марионеткой, подвластной судьбе или фортуне, или же он тоже имеет определенную долю в создании судьбы, которой он должен подчиниться? Если предположить, что он обладает этой силой воли, связана ли она с его привилегией разума, или же ею обладают и животные?

Стоики склоняются к свободе воли.

233. На подобные вопросы стоики не дают прямого ответа "да" или "нет". Критики, желающие привязать их к одной или другой из противоположных точек зрения, жалуются, что они извиваются, раскраснелись и взволнованы своим ответом[77]. Они принимают, по-видимому, оба взгляда как догмы, утверждая, что "все происходит по воле судьбы" и что "что-то зависит от нас[78]". На первую догму указывает вся их трактовка физики; вторая же необходима как постулат для любой науки об этике[78a]. Стоики ни в коем случае не собирались разрубать узел, жертвуя той или иной главной частью своей философии. Они возвращались к терминам, в которых были поставлены вопросы, и пытались путем нового исследования и более точного определения устранить очевидное противоречие. В этой работе было замечено, что они склоняются в пользу свободы воли[79]. Первый признак этой предвзятости мы уже заметили в обосновании слова "возможный"[80]. Если наши глаза прикованы только к движению небесных тел, нам вряд ли понадобится термин, который придает будущим событиям характер, отрицаемый им у прошедших. Астроном может с одинаковой точностью описать нам затмение, произошедшее за тысячу лет до битвы при Саламине или через тысячу лет после нее. Но слово "возможно" открывает дверь для эмоций надежды и страха, для чувства добра и зла в отношении всего спектра будущих событий. Как бы деликатно ни оттенялась доктрина, главный вопрос решается, когда мы говорим о богах и людях, что они "могут[81]".

Ближайшие и главные причины.

234. Чтобы примирить доктрины причинности и возможности, мы должны сначала провести различие между внешним и внутренним принуждением, между "ближайшими" и "главными" причинами. Если мальчик начинает катить цилиндр с холма, он дает ему возможность, без которой он не мог бы катиться; это - непосредственная причина (προκαταρκτική, *proxima*). Но цилиндр не продолжал бы катиться иначе, как по внутреннему побуждению, по закону внутри себя, по которому цилиндрам свойственно катиться вниз[82]. Это ведущая или главная причина (προηγούμενη, *antecedens* или *principalis*). Так и человек ни в мыслях, ни в действиях не может сформировать суждение, если в его сознании нет картины (φαντασία, *visum*). Картина - это непосредственная причина[83]. Но согласие с картиной зависит от самого человека; сам человек, его разум, его воля - главная причина. Здесь мы касаемся догмы, лежащей в основе этики: "Согласие в нашей власти". На этом зиждется право философа хвалить или порицать, право законодателя награждать и наказывать.

Божественная природа неизменна.

235. Мы должны исследовать внутреннее побуждение, главную причину. Что касается богов, то их собственное расположение является для них законом, их характер удерживает их на пути к своей цели, их величие делает их постановления неизменными[84]. Это окончательный ответ философии, хотя люди и не могут им удовлетвориться. Даже среди тех, кто наиболее склонен к принятию стоических принципов, есть желание, чтобы богам было позволено немного *поиграть*, во всяком случае, сделать выбор в мелочах, не затрудненный соображениями судьбы и морали[85]; и в этом вопросе поэт может немного отклониться от более сурового кредо философа[86]. Мы также не должны так толковать мудрость и благосклонность богов, чтобы отрицать действенность молитвы[87].

Злодеяние человека.

236. В случае с людьми свобода воли сопровождается тяжким бременем ответственности; ведь своим исполнением люди бросили вызов богам и принесли в мир зло. Напрасно они обвиняют богов и судьбу, когда их собственная испорченность преувеличила их судьбу, о чем свидетельствует Гомер:

"Смотрите вы, как напрасно смертные обвиняют богов! Ибо о нас они говорят, что приходит зло, тогда как сами они, по слепоте своих сердец, имеют горести сверх предначертанного[88]".

По слепоте собственного сердца они погибли, глупцы[89].

Столь же напрасно они протестуют против наказаний, предписанных Законодателем за поступки, к которым, как они утверждают, их привлекла судьба[90]. Главная причина их проступков кроется в их собственных натурах; если они изначально здоровы, то удары судьбы смягчаются; если же они хамоваты и недисциплинированы, то сами бросаются в грех и заблуждение[91]. В дальнейший вопрос, отвечает ли человек за свою природу, наши авторитеты не вдаются. Достаточно того, что в этике будет указан способ, с помощью которого все люди, если только они согласятся пройти необходимое обучение, смогут привести свою волю в гармонию с волей Вселенной. Что касается животных, то они действуют по импульсу, но нельзя сказать, что они обладают волей в строгом смысле слова, и они не являются подходящими объектами для похвалы и порицания.

Нет результата без причины.

237. Таким образом, свободная воля, которая, на первый взгляд, эквивалентна отрицанию причины, отождествляется стоиками с высшим типом причины. Действие без причины (*τὸ ἀναίτιον*), следствие, которое вызвано само собой (*τὸ αὐτόματον*), полностью отрицаются[92]. Даже если человеку предоставляется выбор между двумя действиями, которые кажутся совершенно равноценными, как, например, когда он должен начать ходить либо правой, либо левой ногой, всегда есть причина, которая определяет между ними, хотя (как и во всех случаях "случайности") она не различима человеческим рассудком[93]. Таким образом, судьба, причина, воля приводятся в гармонию; дуализм (которого, в конце концов, невозможно полностью избежать) уходит из поля зрения. "Все происходит согласно судьбе, но не все - согласно необходимости[94]"; таким образом сохраняется принцип свободного выбора (*τὸ ἑφ' ἡμῖν*). Иными словами, стоик сосредотачивает свое внимание на пульсирующих, живых, желающих силах вселенной и отказывается заикливаться на какой-

либо слепой, неморальной, непреклонной "необходимости" вещей, даже если признает, что такая необходимость существует.

Pons Stoicus.

238. Теперь, когда определены различные ступени, по которым наша философия продвигается от физики к этике, остается соединить их путем, представляющим собой цепь рассуждений. Мы не можем утверждать, что эти ступени были достигнуты каким-либо логическим процессом, или что демонстрация рассуждений делает их более безопасными для ступеней. Но логическая форма - это удобный способ запечатлеть в памяти догматические наставления, и если она не может устранить трудности, присущие предмету, то, по крайней мере, так распределяет их, что они могут быть пропущены ревностными и преодолены авантюристами. Таким образом, аргумент выглядит следующим образом.

Если все вещи определяются судьбой, то упорядочивание вселенной должно быть плавным и беспрепятственным; если это так, то должна существовать упорядоченная вселенная; а если так, то должны быть боги. Если есть боги, то боги добры, а если они добры, то существует и благодать; а если существует благодать, то существует и мудрость. А благодать и мудрость одинаковы для богов и для людей^[95]. Если это так, то должна существовать наука о том, что следует делать и чего следует избегать, то есть о правильных поступках и о грехах. Но правильные поступки достойны похвалы, а грехи порицаемы. Похвальные поступки заслуживают награды, а порицаемые - наказания.

Поэтому, если все определяется судьбой, должны существовать награды и наказания^[96]".

Вся эта цепочка аргументов убедительна для человека, который уже является стоиком; для его оппонента она, кажется, демонстрирует свою слабость на каждом стыке.

ПЯТНАДЦАТЬ

[1] Эти три объяснения очень четко сформулированы Сенекой: "dicet aliquis-quid mihi prodest philosophia, si fatum est? quid prodest, si deus rector est? quid prodest, si casus imperat?... quicquid est ex his, Lucili, *vel si omnia haec sunt*, philosophandum est; sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disponit, sive casus res humanas sine ordine impellit et iactat, philosophia nos tueri debet" Sen. *Ep.* 16, 4 и 5.

[2] e.g. *Aen.* vi 376.

[3] 'quod procul a nobis flectat Fortuna gubernans' *R. N.* v 108.

[4] 'vaga volubilisque Fortuna' Cic. *Milo* 26, 69; "fortuna ... amica varietati constantiam respuit" *N. D.* ii 16, 43.

[5] Сенека, как в примечании 1.

[6] Diog. L. vii 149; '[Stoici] omnia fato fieri dicunt' Cic. *de Fato* 15, 33.

[7] "et hoc secundum Stoicos, qui omnia dicunt fato regi et semel constituta nec a numinibus posse mutari" Comment. in Lucan. ii 306 (Arnim ii 924).

[8] So Diog. L. vii 149. Цицерон и Сенека с восхитительной ясностью описывают концепцию судьбы: "fieri omnia fato ratio cogit fateri. fatum autem id appello, quod Graeci εἰ μαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat" Cic. *Div.* i 55, 125; "quid

enim intellegis fatum? existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat" Sen. *N. Q.* ii 36; ср. *Ep.* 19, 6 и *N. Q.* ii 35, 2.

[9] Χρύσιππος μὴ διαφέρειν [εἴ πε] τοῦ εἰ μαρμένου τὸ κατηναγκασμένον Aët. *plac.* i 27, 2.

[10] 'Stoicorum dogma [Vergilius] ostendit, nulla ratione posse fata mutari' Serv. *ad Verg. Aen.* i 257 (Arnim ii 923).

[11] Orig. *cont. Cels.* ii 20 (Arnim ii 957).

[12] Cic. *de Fato* 12, 28 - 13, 30.

[13] Hom. *Il.* xi 192 и 193.

[14] Plut. fr. 15, 3 (Stob. ii 8, 25).

[15] Cic. *de Fato* 7, 13.

[16] Epict. *Disc.* ii 19, 1 sqq.

[17] Цицерон шутливо комментирует это утверждение: "περὶ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν; quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire: sin autem non es, τῶν ἀδυνάτων est te venire. nunc vide, utra te κρίσις magis delectet, Χρυσιππείαν, an haec, quam noster Diodotus non concoquebat. sed de his etiam rebus, otiosi cum erimus, loquemur; hoc etiam κατὰ Χρύσιππον δυνατόν est' *ad Fam.* ix 4.

[18] Aët. *plac.* i 27, 5.

[19] ib. i 28, 3.

[20] εἰ μαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ib.

[21] ἢ, λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων Aët. *plac.* i 28, 3.

[22] ἢ λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται ib.

[23] "ex quo fieri, ut quae secundum fatum sunt etiam ex providentia sint, eodemque modo quae secundum providentiam ex fato, ut putat Chrysippus. alii vero, quae quidem ex providentiae auctoritate, fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia, ut Cleanthes' Chalc. *in Timaeum* 144 (Arnim ii 933).

[24] "Chrysippus ... deum dicit esse ... fatalem vim et necessitatem rerum futurarum" Cic. *N. D.* i 15, 39.

[25] "a te dictum est anum fatidicam πρόνοιαν a Stoicis induci, id est providentiam. quod eo errore dixisti, quod existimas ab his providentiam fingi quasi quandam deam singularem, quae mundum omnem gubernet et regat. plene autem et perfecte sic dici existimato, providentia deorum mundum administrari" ib. ii 29, 73 и 74.

[26] Χρύσιππος καὶ Ζήνων ὑπέθεντο ... διὰ πάντων διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ Hippolyt. *Philos.* 21, 1 (Arnim i 153).

[27] ἦντινα [τὴν εἰ μαρμένην] μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν Aët. *plac.* i 27, 5.

[28] 'talīs igitur mens mundi cum sit, ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim πρόνοια dicitur) ...' Cic. *N. D.* ii 22, 58. Термин "природа" в том же смысле использует и Эпикур, хотя он не очень хорошо согласуется с его теорией; "natura gubernans" R. N. v 78.

[29] ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἴ τα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾷ τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους Plut. *comm. not.* 36, 5.

[30] 'habet quasi viam quandam et sectam, quam sequatur' Cic. *N. D.* ii 22, 57.

[31] *ib.* 22, 58.

[32] '[mundi] quidem administratio nihil habet in se, quod reprehendi possit; ex iis enim naturis, quae erant, quod effici optimum potuit, effectum est' *ib.* 34, 86.

[33] *ib.* 39, 98.

[34] 'omnia hominum causa facta esse et parata' *ib.* ii 61, 154.

[35] 'deorum et hominum causa factum esse mundum' *ib.* 53, 133.

[36] "est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque" Cic. *N. D.* ii 62, 154; "intraturus es urbem dis hominibusque communem" Sen. *Dial.* vi 18, 1.

[37] Cic. *N. D.* ii 47, 122.

[38] "neque enim omnia deus homini fecit. quota pars operis tanti nobis committitur?" Sen. *N. Q.* vii 30, 3; "nimis nos suspicimus, si digni nobis videmur propter quos tanta moveantur" *Dial.* iv 27, 2.

[39] Так, "лошади помогают мужчинам в бою, собаки - на охоте: львы и леопарды приучают к храбрости: свиноматка удобна для жертвоприношений богам, которые дали ей душу, чтобы она служила солью и не давала плоти гнить. Павлин создан ради своего хвоста, а павлин сопровождает его ради симметрии. Блоха полезна, чтобы пробуждать нас от сна, а мышь - чтобы мы не были неосторожны, оставляя сыр". Все эти сведения приписываются Хрисиппу (Arnim ii 1152, 1163).

[40] "etiam singulis a dis immortalibus consuli et provideri solet" Cic. *N. D.* ii 65, 164.

[41] "nec vero si segetibus aut vinetis cuiuspiam tempestas nocuerit, ... eum, cui quid horum acciderit, aut invisum deo aut neglectum a deo [iudicabimus]. magna di curant, parva neglegunt" Cic. *N. D.* ii 66, 167; "[universorum] maior dis cura quam singulorum est" Sen. *Dial.* i 3, 1. См. также прим. 64.

[42] "lege deum minimas rerum discordia turbat, | pacem magna tenent" Lucan *Phars.* ii 273.

[43] "licet contrahere universitatem generis humani eamque gradatim ad pauciores, postremo deducere ad singulos" Cic. *N. D.* ii 65, 164.

[44] Гумн, ст. 15, 16.

[45] Plut. *comm. not.* 34, 5; *Sto. rep.* 34, 10.

[46] Это, по-видимому, правильное толкование изречения Эпиктета - "как метка не ставится для того, чтобы не попасть в цель, так и природа зла не существует в мире" *Руководство* 27 (перевод Лонга, ii р. 269, где см. его примечание).

[47] "faciam rem non difficilem, causam deorum agam" Sen. *Dial.* i 1, 1.

[48] Gell. *N. A.* vii 1, 4 и 5; "nulli vitium est, nisi cui virtus potest esse" Sen. *Ep.* 124, 19.

[49] Plut. *comm. not.* 14, 1; M. Ant. vi 42.

[50] A. Gellius, *N. A.* vii 1, 9-11.

[51] Plut. *Sto. rep.* 32, 2.

[52] Lactantius *de ira* 13 (Arnim ii 1172).

[53] πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις Cleanthes *Hymn* 18.

[54] Cic. *N. D.* iii 28, 70.

[55] 'patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat; operibus, inquit, doloribus, damnis exagitantur, ut verum colligant robur' Sen. *Dial.* i 2, 6.

[56] "deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet" ib. 4, 7; "когда на тебя обрушится трудность, вспомни, что Бог, подобно тренеру борцов, подобрал тебе грубых юношей" Epict. *Disc.* i 24, 1.

[57] Это мнение Оригена предположительно приписывается стоическому источнику (Arnim ii 1174). См. также Philo ap. Euseb. *praep. ev.* viii 13.

[58] Plut. *Sto. rep.* 15, 2.

[59] Cic. *N. D.* iii 38, 90; Sen. *Ben.* iv 32, 1.

[60] Arnim ii 1183.

[61] φησὶ δὲ πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμΐχθαι Plut. *Sto. rep.* 37, 2.

[62] См. выше, § 222.

[63] Сенека использует термин "закон смертности": 'minime dis [irascamur]: non enim illorum, sed lege mortalitatis patimur quicquid incommodi accidit' *Dial.* iv 28, 4.

[64] "sciat illa ipsa, quibus laedi videtur, ad conservationem universi pertinere, et ex iis esse, quae cursum mundi officiumque consummant" *Ep.* 74, 20.

[65] "di multa ingratum tribuunt. sed illa bonis paraverunt: contingunt etiam malis, quia separari non possunt. excerpere singulos non potuerunt" *Ben.* iv 28, 1.

[66] 'quicquid est quod nos sic vivere sic mori iussit, eadem necessitate et deos adligat' *Dial.* i 5, 8.

[67] '[Бог] дал мне то, что находится в силе воли. Как он смог сделать земное тело свободным от препятствий? [Он не смог], и поэтому он подверг революции все имущество, домашние вещи, дом, детей, жену' Epict. *Disc.* iv 1, 100. "Что говорит Зевс? Поскольку я не смог сделать для тебя то, о чем говорил, я дал тебе малую часть нас" ib. i 1, 10-12.

[68] "non potest artifex mutare materiam" Sen. *Dial.* i 5, 9; см. также Plut. *comm. not.* 34, и Mayor on Cic. *N. D.* ii 34, 86. Говоря техническим языком, боги не могут управлять ἐπακολουθήματα и συναπτόμενα.

[69] 'quicquid nobis negatum est, dari non potuit' Sen. *Ben.* ii 29, 3.

[70] 'dementes itaque et ignari veritatis illis imputant saevitiam maris, immodicos imbres, pertinaciam hiemis' *Dial.* iv 27, 2.

[71] "frustra vota ac studia sunt; habebit quisque quantum illi dies primus adscripsit" *ib.* vi 21, 6.

[72] "accusare fata possumus, mutare non possumus: stant dura et inexorabilia" *ib.* xi 4, 1.

[73] См. выше, § 226, прим. 46. Фортуна имеет конечное существование, только если отождествляется с судьбой или провидением; "sic nunc naturam voca, fatum, fortunam; omnia eiusdem dei nomina sunt varie utentis sua potestate" *Ben.* iv 8, 3.

[74] "fortuna ceteros casus rariores habet, primum ab inanimis procellas, tempestates, naufragia, ruinas, incendia; deinde a bestiis ictus, morsus, impetus, etc. *Cic. Off.* ii 6, 19; "saepe ... optimorum virorum segetem grando percussit. fert sortem suam quisque" *Sen. Ben.* ii 28, 3.

[75] Так Фортуна технически определяется как "причина, не различимая человеческим разумом"; οἱ Στωϊκοὶ [τὴν τύχην] αἱ τίαν ὁδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ *Aët. plac.* i 29, 7.

[76] 'in regnum Fortunae et quidem durum atque invictum pervenimus, illius arbitrio digna atque indigna passuri' *Sen. Dial.* vi 10, 6; 'hanc imaginem animo tuo propone, ludos facere fortunam' *Ep.* 74, 7.

[77] 'Chrysippus aestuans laboransque quonam pacto explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur hoc modo' *Gellius N. A.* vii 2, 15.

[78] ἐκεῖ νο γὰρ δὴ τὸ καταγελαστότατον ἀπάντων, τὸ μίγμα καὶ ἡ σύνοδος τοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τι εἶναι, καὶ εἰ μὲν (seriem causarum) οὐδὲν ἦτον εἶναι *Oenom. apud Euseb. pr. ev.* vi p. 258 (*Arnim* ii 978); 'manente fato aliquid est in hominis arbitrio' *Sen. N. Q.* ii 38, 3.

[78a] 'ubi igitur virtus, si nihil situm est in nobis ipsis?' *Cic. Ac.* ii 12, 39.

[79] "mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum qui censerent omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis adferret ... altera eorum quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus tanquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt" *Cic. de Fato* 17, 39.

[80] См. выше, § 221.

[81] Кажется очевидным, что для человеческой мысли "возможность" - это лишь абстракция от того, что "человек может сделать", достигаемая путем расширения понятия "человек", чтобы включить в него и сверхчеловеческие силы, и полуперсонифицированные невидимые силы. Другими словами, δυνατόν происходит от δύναται, *possibilitas* от *potest*. Такое сочетание, как *fortuna potest*, хотя и встречается довольно часто, на самом деле является противоречием в терминах.

[82] "qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit" *Cic. de Fato* 19, 43.

[83] "quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen id visum proximam causam [habet], non principalem" *ib.* 18, 42.

[84] "non externa cogunt deos, sed sua illis in legem aeterna voluntas est. statuerunt quae non mutarent, ... nec unquam primi consilii deos paenitet. vis sua illos in proposito tenet" *Sen. Ben.* vi

23, 1 и 2; "[deus] scripsit quidem fata, sed sequitur. semper paret, semel iussit" *Dial.* i 5, 8. Так же и Лукан: 'qua cuncta coerces se quoque lege tenens' *Phars.* ii 9, 10.

[85] "disco ... liceat illi [sc. deo] hodieque decernere et ex lege factorum aliquid derogare, an maiestatis diminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse? Sen. *N. Q.* i Prol. 3.

[86] "illud te, nulla fati quod lege tenetur, | pro Latio obtestor" Verg. *Aen.* xii 819, 820.

[87] "nos quoque existimamus vota proficere, salva vi ac potestate factorum" Sen. *N. Q.* ii 37, 2; "deos quorum notitiam nulla res effugit, rogamus; et illos vota non exorant, sed admonent" *Ben.* v 25, 4.

[88] Hom. *Od.* i 32-34 (перевод Бутчера и Ланга).

[89] *ib.* 7.

[90] "propterea nocentium poenas legibus inique constitutas, si homines ad maleficia non sponte veniunt, sed fato trahuntur" A. Gellius *N. A.* vii 2, 5.

[91] "contra ea Chrysippus argute disserit: ingenia, inquit, ipsa proinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas. nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque ficta, omnem illam vim quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. sin vero sunt aspera et inscita et rudia ... sua scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt" A. Gellius *N. A.* vii 2, 6 - 8.

[92] πρὸς τούτους ὁ Χρύσιππος ἀντιλέγων ... [εἴ πε] τὸ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον Plut. *Sto. rep.* 23, 2 и 3.

[93] τί γὰρ ἄλλο ποιοῦσιν οἱ τὴν τύχην καὶ τὸ αὐτόματον ὀριζόμενοι αἱ τίαν ὀδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ Alex. Aph. *de fato* 8 (Arnim ii 970).

[94] *ib.* 10 (Arnim ii 960).

[95] ὁ ἐκ τῆς ποικίλης χορός, οἱ φάσκοντες εἶναι τὴν αὐτὴν ἀρετὴν καὶ ἀλήθειαν ἀνδρὸς καὶ θεοῦ Them. *Or.* ii p. 27 c (Arnim iii 251).

[96] Alex. Aphrod. *de fato* 37 (Arnim ii 1005).

ГЛАВА X. РЕЛИГИЯ.

Философия выкристаллизовалась.

239. От высших проблем философии мы переходим к формулировке религиозной веры и практики. Дух нашего исследования полностью меняется. До сих пор мы стремились наблюдать, определять словами, согласовывать в монистическую систему каждый объект, каждое утверждение, каждое обобщение, которые человеческий разум может с полным правом принять во внимание. Мы держали глаза и уши открытыми, чтобы учиться у Востока и Запада, у идеалистов и материалистов, у поэтов и критиков. Наконец мы достигли своей высшей точки в догматах о провиденциальном устройстве вселенной и моральном долге

отдельного человека; догматах, которые, как мы видели, изложены в логической форме, но по сути своей таковы, что логика не может ни утвердить, ни опровергнуть их. Надышавшись горным воздухом высших принципов, стоицизм теперь начинает спускаться на равнины обычной жизни, чтобы найти должное применение своим теориям в упорядочении практических дел. Теория религии рассматривается как первая ступень на этом нисходящем пути; это адаптация философии к языку социальной жизни и индивидуальных стремлений. Под "религией" мы понимаем теорию существования и характера богов, практику церемоний в их честь и молитв об их благосклонности, а также теорию и практику гадания. Во всех этих вопросах философия выступает в качестве верховного судьи: внешний авторитет, воплощенный в традициях Греции и Рима, может требовать от интеллекта рассмотрения, но не подчинения.

Исторические изменения взглядов.

240. В этом отношении стоиков к религии мы можем легко различить определенные исторические изменения. Зенон в основном представляет критический нрав; его тон революционен и атеистичен; он задумывается о полном уничтожении существующих религиозных практик, чтобы освободить место для более чистой системы. Принципы Клеанфа те же, но выражены более тонко и в более жизнерадостном духе; у него нет горечи по отношению к настоящему, и он с большой уверенностью смотрит в будущее. С Хрисиппом начинается прилив примирения; гениальность этимологии и аллегорического толкования пускается в ход, чтобы доказать, что старая религия содержит, по крайней мере в зародыше, субстанцию новой. Практическая опасность этого метода очевидна и не ускользнула от внимания критиков стоицизма. Может быть, и хорошо сгладить путь новообращенного, позволив ему использовать старые формулы и практики в новом значении; но не так легко оправдать принятие чисто формального обращения, при котором философия зачисляет в свои номинальные адепты людей, которые не оказывают ей реального подчинения, и увеличивает свое число ценой своей искренности. Посидоний выделяется как тип этой слабости; с него начинается подчинение философского принципа религиозному чувству. В первый период существования римского стоицизма борьба была острой; у многих стоиков хватило мужества бросить вызов унаследованным предрассудкам своих соотечественников, другие склонились перед бурей. Те, кто осуждает стоиков как людей, пожертвовавших своими убеждениями ради того, чтобы занять почетные и прибыльные посты защитников национальной религии^[1], проявляют недостаток как сочувствия, так и критической проницательности. На протяжении всего римского периода стоики придерживались в теории определенной и последовательной позиции, которая будет изложена в этой главе; в применении своих принципов к практическим проблемам они демонстрировали ту вариативность стандартов и темперамента, которую история всегда фиксирует даже в обществах почтенных и умных людей. Но следует признать, что по мере увеличения численности стоиков их преданность жизненным принципам становилась все слабее, пока, наконец, мы не узнали в Марке Аврелии и самого критичного из стоических мыслителей, и человека, в котором сила мысли наиболее определенно подверглась игре старых ассоциаций и предрассудков.

Догмы естественной религии.

241. Теоретическое учение стоиков о теологии следует вполне определенной программе. Необходимо установить четыре догмы: (i) что боги существуют; (ii) что они живые,

благожелательные и бессмертные; (iii) что они управляют вселенной; (iv) что они стремятся к благу людей. К каждой из этих догм прилагается ряд "доказательств", таких, которые до сих пор в моде как "доказательства естественной религии[2]". Весь этот свод учений мы можем рассматривать как изложение популярным языком центральной догмы о том, что "Вселенная устроена провидением". Поэтому, во-первых, мы должны рассмотреть, действительно ли используемый язык соответствует философской позиции, или он слишком сильно уступает общепринятым представлениям. Во-вторых, мы должны рассмотреть, действительно ли используемые "доказательства" соответствуют монистической точке зрения, как ее понимали стоики, или же дуализм, от которого отказались в принципе, вновь обретает свои прежние позиции в связи с практическими проблемами. Теперь третий и четвертый догматы, в той мере, в какой они дополняют первые два, представляют собой не что иное, как общую доктрину о провидении. Первые два догмата, взятые вместе, заменяют абстрактный термин "провидение" более конкретным и (как мы бы выразились) более личным представлением о "боге" или "богах". Поэтому главный вопрос стоической религии заключается в том, правильно ли используются эти термины; и он распадается на две части: использование единственного числа "бог", которое несет в себе ассоциации, идущие от персизма и иудаизма; и использование множественного числа "боги", которое несет в себе квалифицированное одобрение политеизма греческого и римского пантеонов. В соответствии с общими принципами нашей философии, сначала необходимо определить более широкий вопрос.

Природа" богов.

242. Боги", по мнению стоиков, образуют "натуру", отдел вселенной, категорию, включающую одного или нескольких индивидов. Отсюда и название работы Цицерона: "de natura deorum", то есть "о классе существ, называемых богами". Каждый раздел философии, согласно стоической интерпретации, в конечном итоге приводит нас к соприкосновению с этим миром божеств. В диалектике нас подводят к высшему Разуму, Логосу или Слову, чье божественное существо пронизывает вселенную[3]. Метафизика указывает нам на тело в чистом виде[4]; на дух, который простирается из конца в конец вселенной[5]; на первопричину, причину причин, начальное звено в бесконечной цепи событий[6]. Если мы обратимся к элементам в их непрерывном чередовании, то обнаружим божество во всем, что движется и претерпевает метаморфозы, в воде, в земле и в воздухе[7]; насколько же больше его в огне, который в одном аспекте является чистейшим из элементов, а в другом - творческой разумной субстанцией, из которой исходит вся вселенная[8]? Бог - это действительно вселенная и все, что в ней есть, хотя и не в пантеистическом смысле, что он равномерно рассеян во всем сущем[9]. Посмотрите на эту землю, которая лежит в центре миропорядка; даже в самом отталкивающем ее содержимом, в самой грубой материи, есть божество[10]. Поднимите глаза к небесам; Бог - это всеохватывающее огненное море, называемое Эфиром[11]; он - солнце[12] и звезды[13]. Рассмотрите вселенную в ее истории; Бог - ее создатель[14], ее правитель, ее хранитель[15]. Анализируйте ее; Он - ее душа[16], ее разум[17]. Напрягите зрение, чтобы постичь смысл всех вещей: Он - судьба[18], Он - природа[19], Он - провидение, Он - необходимость[20]. А если мы обратимся к проблемам политики и этики, то должны сказать, что Бог - это универсальный закон, который призывает к почитанию богов и людей как сообщества[21] и в равной степени требует, под именем совести, беспрекословного повиновения индивидуума[22]. Наконец, в истории человечества, в его великих людях и полезных открытиях стоики признавали элемент божественности[23]. На языке сегодняшнего дня Бог - это полюс, в котором сливаются все параллели человеческого поиска, *и*кс проблемы мироздания, неизвестное, которое познается в его творениях.

Единство Бога.

243. То, что Бог един, - это доктрина, которую стоики перенимают у киников[24] (которые в этом следуют за Сократом) и у общего мнения; не возводя это в формальную догму, они постоянно молчаливо предполагают это, используя термин "Бог" (ὁ θεός, *deus*). С одинаковой готовностью они принимают в употребление множественное число и абстрактные существительные для обозначения одного и того же понятия, как *di immortales, vis divina*. Интерпретация этого кажущегося языкового конфликта должна быть найдена в общих принципах стоического монизма. Как элементов четыре, и все они - творческий огонь в его меняющихся формах: как добродетелей много, и все же есть только одна добродетель, проявляющаяся в разных обстоятельствах: так и Божество одно, проявляющееся под многими именами[25]. Это мнение нападающие на стоицизм сводят к абсурду, что одни стоические боги сотворены и смертны, а другие - несотворенны[26]; и еще к тому, что Зевс хуже Протея, ибо последний менял лишь несколько обликов, и те - кажущиеся, тогда как Зевс имеет тысячу метаморфоз, и нет ничего столь мерзкого, чем бы он в свою очередь не стал[27]. Однако никого, кто знаком с многочисленными точками зрения, с которых греческие философы подходили к проблеме "единого и многого", эта довольно поверхностная критика не беспокоит.

Зевс.

244. В своем практическом применении вера в единственность Бога сроднилась с поклонением греческому Ζεύς и латинскому Jove или Juppiter. В рамках данной работы было бы невозможно проследить рост монотеистического чувства в греко-римском мире в связи с именами этих двух божеств, которые в мифологиях являются членами обществ. Мы уже предположили, что самый прямой импульс исходил от персизма: но в связи с римской историей важно заметить, что аналогичный импульс пришел через тосканскую религию[28]. Характер стоического поклонения Зевсу хорошо иллюстрирует "Гимн Клеанфа"[29]; интимное чувство товарищества между Зевсом и его поклонником проявляется, возможно, с оттенком кинических чувств, во всех рассуждениях Эпиктета. Особый акцент делается на отцовстве Зевса. Этот атрибут можно проследить в поэмах Гомера, и он занимает видное место во всей "Энеиде" Вергилия[30]. Он может быть объяснен в связи с ростом всех живых субстанций[31], но имеет и более возвышенный смысл, заключающийся в том, что только человек разделяет с богами наследство разума[32]. Но гомеровская ассоциация Зевса с горой Олимп полностью исчезает в стоицизме в пользу персидского представления о боге, обитающем на небе[33]. Далее стоики соглашались с персами в том, что этого бога нельзя считать имеющим форму какого-либо животного или человека[34]; он не имеет формы[35], но способен принимать любые формы[36].

Определение "бог".

245. В стоической системе концепция божества как единого и верховного намного превосходит по значимости концепцию множественности богов. Поэтому мы можем с полным основанием рассмотреть четыре догмы стоической теологии. Первое, что необходимо рассмотреть, - это определение слова "бог". В том виде, в котором оно было принято стоической школой, оно звучит следующим образом: "разумный и огненный дух, не имеющий формы, но изменяющийся по своему желанию и уподобляющийся всем вещам"[37]. Это определение удовлетворительно соответствует стоической системе физики; но даже в этом случае мы должны заметить, что утверждение "Бог есть необходимость"[38] является преувеличением, поскольку "необходимость" полностью лишена таких качеств, как разумность и пластичность. У Антипатра Тарсского мы находим другое определение, которое

в целом подчеркивается стоиками переходного периода: "Бог есть живое существо, благословенное, нетленное, благодетель человечества[39]". Это определение ясно указывает путь к стоической системе религии. Разница между этими двумя определениями обозначает шаг, который необходимо сделать. Акцентируется свойство личности; мы переходим от "разумного духа" к "живому существу". Добавляется моральное качество; мы переходим от пластичной субстанции к благодетельной воле. Существование божества в первом смысле было показано нам всем нашим анализом вселенной; именно в отношении существования божества во втором смысле мы нуждаемся в постоянной поддержке догмы о провидении, изложенной в технических доказательствах, которые мы сейчас рассмотрим.

Боги существуют: доказательство из согласия.

246. Первая стоическая догма гласит: "Боги существуют"; и первым и наиболее известным "доказательством" этого является то, которое зависит от общего согласия. Среди всех людей и во всех народах существует твердое убеждение, что боги существуют; эта концепция является врожденной, можно сказать, выгравированной на умах всех людей[40]. Этому доказательству стоики придают как можно большее значение; но его обоснование, как мы видели, представляет большие трудности[41]. Клеанф, наиболее религиозно настроенный из ранних стоиков, не скрывал своего презрения к мнениям толпы[42]; а нелепая вера в Тартар[43] так же широко распространена, как и вера в богов. Здесь мы должны различать; недостаточно, чтобы концепция была универсальной, если она больше всего привлекает глупцов и даже в этом случае приходит в упадок[44]. Мы не должны, однако, в данный момент исследовать причины этой веры[45], ибо это означает переход от рассматриваемого вопроса к другим доказательствам догмы. Кажется очевидным, что ценность этого конкретного доказательства зависит от стоической доктрины "врожденных представлений", которую мы уже обсуждали[46]. Не повторяя всю эту тему, суть аргумента в применении к данному вопросу можно изложить следующим образом. Разум каждого отдельного человека по происхождению сродни универсальному разуму (*κοινὸς λόγος*, *universa ratio*)[47]. Поэтому все люди с самого рождения несут в себе предрасположенность в пользу определенных представлений; и тот факт, что эти представления являются общими для всех, свидетельствует об их божественном происхождении. Эти предрасположенности в процессе роста и обучения человека, с одной стороны, и его контакта с внешним миром, с другой стороны, через органы чувств, превращаются в разум. Все люди рождаются с предрасположенностью объяснять то, что находится за пределами их собственных способностей к рассуждению, гипотезой о живом и разумном агенте. Поэтому вера в богов - это "предчувствие"; и если она подтверждается ростом и опытом, то должна иметь божественное происхождение и, следовательно, быть самодоказательной. Выражаясь языком нашего времени, от веры в божество нельзя отказаться как от рабочей гипотезы; ее отсутствие унижает человеческий разум.

Доказательство "высшего существа".

247. Второе доказательство "существования богов" особенно ассоциируется с именем Хрисиппа; его можно резюмировать словами "должно существовать Существо выше человека". Начнем с предположения, что разум - высшая сила во вселенной[48]; это аксиома, которая всегда подлежит ограничению в силу существования "естественной необходимости". Согласно стоикам, разум является общим для богов и людей; если, ради аргументации, это отрицается, то разумом обладают только люди, ибо лучшего имени, чем "бог", для высших разумных существ мы, конечно, не найдем[49]. Если существует нечто большее, чем может создать человеческий разум, то это должно быть делом какого-то разумного существа, более великого, чем человек, то есть это должно быть делом богов. Но

небесные созвездия - это такая работа; следовательно, они - работа богов, а значит, боги существуют[50]. К этому аргументу добавляются два других. Во-первых, сам человеческий разум должен происходить из какого-то источника, а какой другой мы можем назвать, кроме божества[51]? Во-вторых, если богов нет, то человек должен быть высшим существом; но такое утверждение - высокомерная заикленность[52]. Те же аргументы по существу приписываются Зенону[53]; более того, они настолько убедительны, что их отчасти принимает даже Эпикур[54].

Доказательства из элементов и вселенной.

248. Далее следуют два доказательства, связанные с градациями в шкале бытия. Земля и вода - два низших и грубых элемента; а поскольку темперамент во многом зависит от климата, мы видим, что люди и животные обладают несколько тяжелым характером. Воздух и огонь - более высокие и утонченные элементы; как же мы можем думать иначе, чем о том, что они являются домом для более возвышенных существ[55]? Опять же, Вселенная - это либо простое, либо составное тело. О том, что она не составная, свидетельствует гармония (*συμπάθεια*, *concentus*) ее частей; следовательно, она простая. Простое тело должно удерживаться вместе духом в каком-то из его разрядов, либо как единство, либо как рост, либо как душа. Тела, удерживаемые вместе только единством, такие как камни или бревна, допускают только очень простые изменения; но вселенная допускает всевозможные изменения и развитие, и все же держится вместе; поэтому она должна удерживаться духом в его высшей степени, то есть душой и разумом. Будучи целым, она должна быть больше своих частей и включать в себя все, чем обладают ее части. Природа же, превосходящая человека и обладающая душой и разумом, есть бог[56].

Доказательство из провидения.

249. Доказательство из благих даров провидения уже было приведено по существу; однако мы можем обратить внимание на резкий ответ, данный Эпикуру, который утверждает, что чудесные причуды Творца на благо человека происходят от случайного столкновения частиц. "С таким же успехом можно утверждать, - отвечает стоик, - что слова и стихи возникают от случайной перестановки двадцати одной буквы алфавита и что стихи Энния можно было бы создать, если бы встряхнуть достаточное количество этих букв в ящике и высыпать их на землю! Случайность едва ли произвела бы хоть одно стихотворение[57]". Ужасы вселенной, ее бури, землетрясения, потопа, мор и войны, которые, казалось бы, должны были бы возражать против этого доказательства, сами превращаются в четвертое доказательство[58]. Еще одно доказательство, которое зависит от созерцания движения небесных тел[59], мы уже достаточно рассмотрели в связи с влиянием халдейской и персидской мысли.

Доказательство из Поклонения.

250. Остаются два доказательства, которые на первый взгляд могут показаться необычными, но, тем не менее, очень настоятельно требуются: доказательства из поклонения и гадания; которые, по мнению стоиков, являются практиками, которые должны быть оправданы, но не могут быть оправданы без постулата о существовании богов. Доказательство из поклонения наиболее известно в парадоксальной форме: "Если есть алтари, то есть и боги", которая приписывается Хрисиппу[60]. Сенека объединяет это доказательство с доказательством из общего согласия[61], но его истинный характер, по-видимому, иной. Без богов не может быть благочестия, ибо благочестие - это правильное поклонение богам. Без богов не может быть святости, ибо святость - это правильное отношение к богам. Без богов не может быть мудрости, ибо мудрость - это знание вещей человеческих и божественных[62]. Но без

благочестия, святости и мудрости не может быть построена разумная философия. Поэтому боги существуют". Этот аргумент в его простейшей форме приписывается самому Зенону. "Разумно почитать богов. Но неразумно почитать несуществующее. Поэтому боги существуют[63]".

Доказательство из гадания.

251. Последний аргумент - это доказательство из гадания; что примечательно, учитывая тесную связь между гаданием и астрологией, а также происхождение последней из научной системы, в которой нет места божественному вмешательству. Но и в Греции, и в Риме предсказание будущего уже давно примирилось с теологией, исходя из гипотезы, что боги предупреждают людей о грядущих событиях для их блага. Признавая истинность предсказаний, стоики следовали сократовской традиции[64]. Эта вера была принята всеми великими стоическими мастерами и являлась "цитаделью" их философии[65]. Правда, Панаэций в этом вопросе пользовался привилегией отстраненного суждения[66]; но тем более его ученик, благочестивый Посидоний, уделял этому вопросу особое внимание, о чем написал пять книг[66], дух которых сохранился до нас в книгах Цицерона *de Divinatione*[67]. Для римских писателей унаследованная ими государственная практика авгуров с ее развитой, хотя и полузабытой наукой долгое время служила мотивом для сохранения этой веры[68]; но древняя репутация оракула в Дельфах держалась еще более упорно, и от нее отказывались с еще большей неохотой[69]. Тем не менее вся эта группа верований была спокойно отброшена римлянами времен империи, если судить по словам Эпиктета: "Какая мне нужда советоваться с внутренностями жертв и полетом птиц, и почему я подчиняюсь, когда он (прорицатель) говорит: "Это в твоих интересах?". Разве нет во мне прорицателя[70]?"

Божественные качества.

252. Следующий вопрос - "какого рода боги?", "каковы их качества?". Здесь стоики более решительно расходятся с традицией. Антипатр Тарсский, как мы уже видели, определял божество как "живое существо, счастливое, бессмертное и благосклонное к людям[71]". Очевидно, что это описание может быть полностью применимо только к верховному божеству, поскольку всем остальным богам суждено погибнуть во всеобщем пожаре[72]. То, что верховное божество обладает жизнью и разумом, уже предполагалось в доказательствах его существования; но здесь мы имеем подтверждение стоической доктрины в противовес тем, кто считает, что миром управляют слепая судьба и случай. Утверждая, что боги счастливы, стоики соглашались с Эпикуром, но, по их мнению, это счастье заключается не в покое, а в деятельности. В этом различии проявляется вся разница между стоическим и эпикурейским идеалами счастья, то есть между их этическими целями. Стоики утверждают, что боги заняты, причем делами величайшей важности, и что любая другая концепция недостойна их[73]. То, что деятельность богов имеет своей целью счастье людей, - это очевидная доктрина провидения; и, сделав благожелательность атрибутом божества[74], стоики навсегда отказываются от веры в жадных, завистливых, озорных и надменных богов; то есть не только от тех божеств, которые все еще были частью вероучения деревенских жителей[75], но и от тех, которые создали проблемы всей греческой трагедии и дали повод для язвительных нападок Эпикура на религию[76]. Рассматривая эти атрибуты богов, мы предвосхитили вопросы, относящиеся к третьей и четвертой категориям, а именно о расположении и относительности богов. Кстати, мы получили прекрасную иллюстрацию логической важности определения и четырех категорий. Определение заранее подразумевает то, что содержится в каждой из категорий, а каждая категория неявно содержит то, что содержится в трех других; но логический механизм позволяет нам так выразить доктрину, что она навсегда закрепляется в памяти. Нелегко представить себе, что

мир когда-нибудь забудет эту концепцию верховного Бога, по своей сути живого, мудрейшего Существа; по своим атрибутам бессмертного, неизменного[77], деятельного и благожелательного; по своему расположению занятого созерцанием и управлением своим великим произведением - вселенной, а по своему отношению к своим созданиям постоянно заботящегося об их комфорте и счастье.

Стоицизм и старая мифология.

253. К этому времени должно быть очевидно, что вся атмосфера стоической религии была чужда той, в которой укоренились боги греческой и римской мифологии. Поэтому номинальное поглощение этих богов в стоической системе не имеет теоретического значения; это была работа по политической адаптации. Сами стоики, несомненно, верили, что восстанавливают первоначальный смысл пантеона и освобождают его от искажений, за которые несут ответственность поэты. Первоначальный смысл, по их мнению, был также истинным. Общественное мнение уже восставало против старой теологии, как на научной, так и на моральной почве. Современные рассказы о богах были одновременно невероятными и отвратительными[78]; поклонение им слишком часто было попыткой заглушить голос совести[79]. Стоики предлагали сделать мифы символами научных истин, а ритуал - стимулом к честной жизни. Их толкование было в основном физическим; боги представляли соответственно небесные тела, стихии, растения; любовные похождения богов - непрерывную работу великих творческих сил природы. В меньшей степени объяснения находят в обществе и истории. Этим толкованиям в значительной степени способствуют этимологии, согласно доктрине диалектики, согласно которой мудрость скрывается в словах. Современному критику может показаться, что весь этот процесс нелепый, потому что практический повод для него исчез; но все еще можно найти мыслителей, которые считают, что только благодаря таким процессам человеческая мысль может развиваться, не нарушая гражданского общества.

Стоические метаморфозы.

254. Согласно этой системе Юпитер становится огненным небом, главным из элементов, источником всей жизни[80]; Юнона - более мягким воздухом, в который входит огонь, чтобы стать прорастающим семенем[81]. Таким образом, ее называют сестрой как соратницу стихий[82] и женой как инструмент в творческом процессе. С несколько иной точки зрения Хрисипп трактовал Зевса как Бога, а Геру - как материю; их союз - как начало Творения, когда Бог распространил по материи семя Логои[83]. Гефест (Вулкан) олицетворяет огонь, Посейдон (Нептун) - море, Дис (Плутон) и Рея - землю[84]. Деметра (Церера) - кукурузная земля[85], а Персефона (Прозерпина) - растущий урожай; в этом качестве она потеряна для своей матери и оплакивается ею шесть месяцев в году[86]. Аполлон - солнце, Луна или Диана - луна[87]; Кронос, сын Земли и Неба, - Хронос (χρόνος) или Время, и он, как говорят, пожирает своих детей, потому что все, что порождено временем, в свою очередь поглощается временем[88]. Афина или Минерва - дочь Зевса, которую он родил без супруги, потому что она - божественный Разум, с помощью которого он создал вселенную[89]. Хрисипп много писал об аллегорическом толковании трех граций[90]; а работа Корнута полностью состоит из изложения этой системы.

Другие боги признаются стоиками олицетворениями действий или чувств; Эрос (Купидон), Афродита (Венера) и Потос (сожаление) - чувств; Надежда (Ἔπις, *Spes*), Справедливость (Δίκη, *Iustitia*) и Мудрый Закон (Εὐνομία) - действий[91]. Так, в частности, Арес (Марс) обозначает войну, то есть противостояние массива против массива.

Второстепенные божества.

255. Мы уже отмечали, что боги, заимствованные из народной мифологии, не обладают божественным атрибутом бессмертия, а в некоторых из них не выделяется атрибут благожелательности. Таким образом, существовала постоянная тенденция относить их к более низкому по сравнению с божеством порядку природы. Такой порядок уже был сформирован популярной верой, принятой стоиками, что вся вселенная полна духов или демонов, одни из которых добры, другие зловредны. Высшее место в первом классе занимают божественные посланники, которые повсюду во вселенной следят за делами людей и докладывают о них Богу[92]. Это было широко распространенное верование, наиболее соответствующее принципам персизма, но также встречающееся в Ригведе[93] и в поэмах Гесиода[94]. Однако эти стражи - не шпионы жестокого тирана, а служители благосклонного государя; уже в римской литературе мы находим их отождествление со звездами[95], и этим можно объяснить особое признание близнецов Кастора и Поллукса как добрых демонов, защищающих моряков от кораблекрушений[96]. Существуют также духи беспечные, праздные или озорные[97]; их божество может использовать в качестве своих палачей[98]. Демон, который является исключительно воплощением злого или озорного принципа, как, например, Друх в персизме или Сатана в иудаизме, в стоической системе, однако, не встречается. Среди демонов также следует признать души людей, разлученных со своими телами, некоторые из них добрые, а некоторые злые[99]. Все верования такого рода особенно характерны для того типа стоицизма, который ввел Посидоний[100]. Мы можем особо отметить веру в Гения, который сопровождает каждого человека от его рождения до его смерти (и который близко соответствует ангелу-хранителю Персидского мира), из-за особой популярности, которую она получила в римском мире[101].

Обожествленные люди.

256. Стоики не преминули завершить свой список божеств признанием людей, вознесенных на небо за их заслуги перед ближними. Таковы Геракл, избавивший землю от чудовищ; Кастор и Поллукс; Эскулап - изобретатель медицины; Либер - первый культиватор виноградной лозы; (среди римлян) Ромул - основатель города. Это божества, установленные законами каждого города[102]. Стоики не возводят своих вождей в это положение, но (как мы увидим при рассмотрении вопроса о "мудреце") воздают им почти равные почести. Эта часть их теории, похоже, открывает двери для больших практических злоупотреблений, поскольку она может быть использована для оправдания претензий правителей Египта на то, чтобы их почитали как богов при жизни, и римских императоров на то, чтобы их предшественникам поклонялись как таковым после их смерти. Но не похоже, чтобы такое злоупотребление имело место в действительности; и эта часть теории богов всегда рассматривалась стоиками скорее как объяснение исторических фактов, чем как принцип гражданского подчинения.

Поклонение.

257. Вопросы поклонения богам относятся строго к области политики, если речь идет об общественном поклонении, и этики, если речь идет об индивидуальном. Тем не менее, возможно, будет удобно предварять их обсуждение, поскольку мы не можем правильно оценить стоические взгляды на религию в отрыве от их практического применения. Итак, мы должны заметить, что стоицизм в своем начале, в соответствии со своим киническим происхождением, был революционным, неортодоксальным, в популярном языке атеистическим. Он не только следовал принципам персизма, полностью осуждая поклонение изображениям, но и презирал строительство храмов и жертвоприношения. Так, Зенон в своей книге "О государстве" запрещает строить храмы и изображения, поскольку они недостойны божества[103]; эта идея, которую римляне признали не совсем странной для

своей собственной истории, поскольку в течение ста семидесяти лет (предположительно во время господства этрусков) в Риме не было известно ни одного изображения[104].

Стоическое осуждение жертвоприношений в основном выражается молчанием, но находит слова у Сенеки[105]. Хотя они, таким образом, осуждали в принципе всю существующую систему общественного культа, стоики не считали себя лишенными возможности принимать в нем участие как в благопристойном и древнем обычае[106]; и римские стоики особенно гордились репутацией города за внимание к "религии", то есть к ритуальным обрядам, причитаемым богам[107].

Стоическая гимнология.

258. Тем временем стоики активно развивали свой собственный идеал поклонения, а именно вознесение хвалы и почестей богам посредством гимнов. "Разумно, - говорил Зенон, - почитать богов[108]". Гимн Клеанфа показывает форму, в которой эта честь могла найти свое выражение, и хотя в основном это вспышка индивидуального убеждения, в нем содержится зародыш общественной гимнологии[109]. Ценность музыки в общественном богослужении признавал Диоген из Вавилона[110]. Посидоний утверждал, что лучшее и самое благочестивое поклонение богам - это почитание их чистым умом и голосом[111]. Эпиктет постоянно говорит в этом духе и дает нам примеры прозаической гимнологии: "Велик Бог, давший нам орудия, которыми мы будем возделывать землю[112]"; "Благодарю тебя за то, что ты позволил мне участвовать в этом собрании людей, видеть дела твои и постигать это твое управление[113]". Таким образом, мы должны "петь гимны божеству, благословлять его и рассказывать о его благах[114]".

Молитва.

259. Молитву богам можно считать более характерной для частного и индивидуального поклонения, хотя заслуживает внимания парадокс о том, что люди не должны просить у богов ничего такого, о чем они не могли бы попросить публично[115]. Вся проблема молитвы так полно и восхитительно рассмотрена в стоическом ключе Ювеналом в его Десятой сатире, что к его изложению нельзя добавить ничего, кроме доказательства того, что его учение на самом деле стоическое. Давайте же войдем в храмы и послушаем, как молятся люди. Сначала они умоляют привратника впустить их, хотя божество равно близко к ним снаружи; затем они воздевают руки к небу или прижимают рот к уху изображения[116]. Невнимательно слушающему божеству они излагают пожелания, настолько постыдные, что не могут позволить ближнему разделить их тайну[117]. Дряхлые старики бормочут молитвы о долгой жизни, выставляя себя моложе, чем они есть на самом деле[118]. Другой молится о богатстве[119] или о чем-то еще, что принесет ему вред[120]. Подмастерья молятся о том, чтобы сезон был насыщенным[121]. Родители и няньки (а они ближе всего к невинности) молятся об успехе своих детей в жизни[122]. Их можно оправдать, но вдумчивый человек должен знать, что преимущества, о которых молятся друзья, часто в конце концов оказываются губительными для человека[123]. Он должен исследовать свое собственное сердце и признать, что его молитвы до сих пор были недостойными и глупыми[124]. Раз уж боги желают нам добра, давайте предоставим им самим решать, что для нас лучше[125]. Воззрите на Бога и скажите: "Поступайте со мной в будущем так, как вам угодно: Я того же мнения, что и Ты. Я - Твой, я не отказываюсь ни от чего, что угодно Тебе[126]". "Не ищи, чтобы случающееся происходило так, как ты хочешь; но желай, чтобы случающееся было таким, как оно есть: и ты будешь иметь спокойное течение жизни[127].

Самоанализ.

260. Молитва в таком понимании становится не просто актом покорности, когда человек перестает бороться с судьбой, которая слишком сильна для него; это ежедневное исследование своей души, чтобы узнать, находится ли она в согласии с целями Вселенной. Этот осмотр - религиозное упражнение, которое никогда не следует пропускать перед сном. Его прививают и Сенека, и Эпиктет. "Как прекрасен, - говорит Сенека, - этот обычай пересматривать весь день! Какой спокойный сон следует за самоанализом! Ум занимает свое место на судейском сиденье, исследует собственные поступки и воздает хвалу или порицание в соответствии с их заслугами[128]". И Эпиктет принимает стихи, приписываемые Пифагору:

"Пусть сон не настигнет твои томные глаза

Перед каждым ежедневным действием, которое ты проанализировал;

Что сделано не так, что сделано, что не сделано;

От начала до конца изучи все, а затем

Порицай то, что плохо, и радуйся тому, что хорошо".

Религиозный долг.

261. Теперь мы в состоянии подытожить техническим языком[130] обязательства религии, освобожденной от суеверий[131]. Наш долг по отношению к богам - справедливо верить в них, признавать их величие и благосклонность, подчиняться им как создателям и правителям вселенной[132]. Мы не можем зажигать светильники в их честь в субботние дни или толпиться вокруг их храмов ранним утром; мы не можем предлагать Юве полотенце, а Юноне - зеркало[133]. Наше служение им заключается в том, чтобы стать похожими на них; тот, кто хочет завоевать их расположение, должен быть хорошим человеком[134]. Куда бы они нас ни позвали, мы должны следовать за ними с радостью, ибо они мудрее нас[135]. Без Бога мы не должны пытаться ничего делать, но всегда должны размышлять, исследовать себя и стремиться познать божественную волю[136]. Мы пришли сюда, когда Богу было угодно, и должны уйти, когда Ему будет угодно[137]. "Так живи, - говорит стоический учитель, - с ближними своими, веруя, что Бог видит тебя: так води беседу с Богом, желая, чтобы все люди слышали тебя[138]".

ССЫЛКИ

[1] например, Теодор Моммзен, *Римская история* iii 432 (перевод Диксона).

[2] "omnino dividunt nostri totam istam de dis immortalibus quaestionem in partes quattuor. primum docent esse deos; deinde quales sint; tum, mundum ab iis administrari; postremo, consulere eos rebus humanis" Cic. *N. D.* ii 1, 3.

[3] 'λόγον, quem deum [Zeno] nuncupat' Lact. *ver. sap.* 9 (Arnim i 160); 'rationem deum vocat Zeno' Min. Felix 19, 10 (ib.); '[Зенон] rationem quandam, per omnem naturam rerum pertinentem, vi divina esse adfectam putat' Cic. *N. D.* i 14, 36.

[4] ἀρχὴν θεὸν τῶν πάντων, σὺν ᾧ ὅντα τὸ καθαρώτατον, ὑπέθεντο ὅ τε Χρῦσιππος καὶ Ζήνων Hippol. *Phil.* 21 (Arnim ii 1029).

[5] τὸ δι' ὅλου κεχωρηκὸς πνεῦμα θεὸν δογματίζουσιν Theoph. *Autol.* i 4 (Arnim ii 1033).

[6] 'ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent' Sen. *Ben.* iv 7, 2; 'hic est causa causarum' N. Q. ii 45, 2.

[7] '[Chrysippus ait] ea quae natura fluerent et manarent [divina esse], ut aquam et terram et aera' Cic. *N. D.* i 15, 39.

[8] '[Chrysippus] deum ait ignem praeterea esse' ib.; "et deum ipsum ignem putavit [Zeno]" August. *adv. Ac.* iii 17, 38 (Arnim i 157); τὸν θεὸν πῦρ νοερόν εἰ πόντες Euseb. *pr. ev.* 15 (Arnim ii 1050).

[9] οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν Diog. L. vii 148; 'Cleanthes ipsum mundum deum dicit esse' Cic. *N. D.* i 14, 37; "vis illum vocare mundum? non falleris" Sen. *N. Q.* ii 45, 3; "quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum; solus est omnia" ib. i Prol. 13; "Iuppiter est quodcunque vides quocunque moveris" Lucan *Phars.* ix 580.

[10] Arnim ii 1037 и 1039.

[11] 'Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus' Cic. *Ac.* ii 41, 126.

[12] 'Cleanthes ... solem dominari et rerum potiri putat' ib.

[13] '[Zeno] astris idem [sc. vim divinam] tribuit' *N. D.* i 14, 36; '[Cleanthes] divinitatem omnem tribuit astris' ib. 14, 37.

[14] 'tibi licet hunc auctorem rerum nostrarum compellare' Sen. *Ben.* iv 7, 1.

[15] "rectorem custodemque universi" *N. Q.* ii 45, 1; "stant beneficio eius omnia" *Ben.* iv 7, 1.

[16] Arnim i 532.

[17] '[Chrysippus] ait vim divinam esse positam in universae naturae animo atque mente' Cic. *N. D.* i 15, 39; "quid est deus? mens universi" Sen. *N. Q.* i Prol. 13; cp. Arnim i 157.

[18] Arnim iii Ant. 35; "hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris" Sen. *Ben.* iv 7, 2.

[19] 'quid aliud est natura quam deus?' ib. 1.

[20] '[Chrysippus] deum dicit esse necessitatem rerum futurarum' Cic. *N. D.* i 15, 39; cp. Arnim ii 1076.

[21] οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον | οὔτε θεοῖς, ἧ κοινὸν αἰὲν νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν Cleanthes *Hymn* 38, 39; 'naturalem legem [Zeno] divinam esse censet' Cic. *N. D.* i 14, 36.

[22] '[Chrysippus] legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae atque magistra officiorum sit, lovem dicit esse' ib. 15, 40.

[23] '[Chrysippus] homines etiam eos, qui immortalitatem essent consecuti [deos dicit esse]' ib. 15, 39; "Persaeus ... inventa ipsa divina dicit" ib. 15, 38.

[24] 'Antisthenes populares deos multos, naturalem unum esse [dicit]' ib. i 13, 32.

[25] κύδιος' ὁ θανάτων, πολυώνυμε ... Ζεῦ Cleanthes *Hymn* 1 and 2; "Stoici dicunt non esse nisi unum deum et unam eandemque potestatem, quae pro ratione officiorum variis nominibus appellatur" Servius *ad Verg. Georg.* i 5 (Arnim ii 1070).

[26] οἱ μὲν γενητοὶ εἶναι καὶ φθαρτοὶ [λέγονται], οἱ δ' ἀγένητοι Plut. *Sto. rep.* 38, 5 (цитата из Хрисиппа).

[27] Galen *qual. inc.* 6 (Arnim ii 1056).

[28] "ne hoc quidem [illi altissimi viri] crediderunt, lovem, qualem in Capitolio et in ceteris aedibus colimus, mittere manu fulmina, sed eundem quem nos lovem intellegunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne convenit idem Etruscis visum est" Sen. *N. Q.* ii 45, 1 и 3.

[29] См. выше, § 97.

[30] "hominum sator atque deorum" Aen. i 254, и так далее.

[31] "tum pater omnipotens fecundis imbris Aether | coniugis in gremium laetae descendit, et omnes | magnus alit, magno commixtus corpore, fetus" Virgil *Georg.* ii 335-327.

[32] Это, несомненно, кажется смыслом, лежащим в основе испорченного текста 4-го гимна Клеанфа; Пирсон хорошо сравнивает κοινωνίαν δ' ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους (scil. θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) διὰ τὸ λόγου μετέχειν Euseb. *praep. ev.* xv 15. См. выше, § 97.

[33] οὐρανὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἐσχάτη περιφέρεια, ἐν ᾗ πᾶν ἵδρυται τὸ θεῖον Diog. L. vii 138; ..., ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστὶ τὸ κυριώτατον μέρος τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς Corn. *H. D.* 8.

[34] [Χρύσιππὸς φησὶ] παιδαριωδῶς λέγεσθαι καὶ γράφεσθαι καὶ πλάττεσθαι θεοὺς ἀνθρωποειδεῖς, ὃν τρόπον καὶ πόλεις καὶ ποταμούς Philod. *de piet.* 11 (Arnim ii 1076); 'est aliquid in illo Stoici dei, iam video; nec cor nec caput habet' Sen. *Apoc.* 8, 1.

[35] "Stoici negant habere ullam formam deum" Lact. *de ira* 18 (Arnim ii 1057).

[36] В связи с ассоциацией Бога со вселенной мы можем сказать (но только во вторичном смысле), что Бог имеет шарообразную форму; ἡ δὲ ἔχει μορφὴν τὸ σφαιροειδές Frag. Herc. p. 250 (Arnim ii 1060); "quae vero vita tribuitur isti rotundo deo?". Cic. *N. D.* i 10, 24.

[37] πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν, μεταβάλλον δ' εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν Aët. *plac.* i 6, 1.

[38] См. выше, § 242, прим. 20.

[39] θεὸν νοοῦμεν ζῶν μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποιοτικὸν ἀνθρώπων Plut. *Sto. rep.* 38, 3. Аналогичное определение дается в Diog. L. vii 147 как указывающее на мнение стоиков в целом.

[40] "inter omnes omnium gentium sententia constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum, esse deos" Cic. *N. D.* ii 4, 12; "nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos deos credat" Sen. *Ep.* 117, 6.

[41] См. выше, § 158.

[42] οὐ γὰρ πλῆθος ἔχει συνετὴν κρίσιν οὔτε δικαίαν | οὔτε καλὴν Cleanthes apud Clem. Al. *Strom.* v 3 (Arnim i 559).

[43] См. ниже, § 294.

[44] "videmus ceteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse ... quae [enim] anus tam excors inveniri potest, quae illa quae quondam credebantur apud inferos portenta, extimescat? opinionum enim commenta delet dies" Cic. *N. D.* ii 2, 5.

[45] Как, например, Цицерон (вслед за Посидонием) *N. D.* ii 5, 13.

[46] См. выше, § 158.

[47] ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου Sext. *math.* ix 93, см. § 149.

[48] См. следующее примечание.

[49] "si di non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius? in eo enim solo ratio est, qua nihil potest esse praestantius" Cic. *N. D.* ii 6, 16.

[50] "si enim" inquit [Chrysippus] "est aliquid in rerum natura, quod potestas humana efficere non possit; est certe id, quod illud efficit, homine melius. atqui res caelestes ab homine confici non possunt. est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius. id autem quid potius dixeris quam deum?" ib.

[51] "et tamen ex ipsa hominum sollertia esse aliquam [mundi] mentem, et eam quidem acriorem et divinam, existimare debemus. unde enim haec homo arripuit? ut ait apud Xenophontem Socrates" ib. 18.

[52] "esse autem hominem, qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet, insipientis arrogantiae est" ib. 16.

[53] См. выше, § 83.

[54] "placet enim illi [sc. Epicuro] esse deos, quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius" Cic. *N. D.* ii 17, 46. См. однако примечание Майора.

[55] "tantum vero ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium ... si non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare? an ne hoc quidem intellegimus, omnia supera esse meliora, terram autem esse infimam, quam crassissimus circumfundat aer?" etc. Cic. *N. D.* ii 6, 17. Оригинальный аргумент Хрисиппа см. в Sext. *math.* ix 86 (Arnim ii 1014).

[56] "haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu containerentur" Cic. *N. D.* ii 7, 19. Ср. здесь Sext. *math.* ix 78 - 85 (Arnim ii 1013).

[57] Cic. *N. D.* ii 37, 93.

[58] Третий в изложении Клеанфа: "tertiam [causam dixit Cleanthes esse], quae terreret animos fulminibus tempestatibus ... pestilentia terrae motibus" ib. 5, 14.

[59] "quartam causam esse, eamque vel maximam, conversionem caeli" ib. 5, 15.

[60] Arnim ii 1019.

[61] "[non] in hunc furorem omnes mortales consensissent adloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossemus illorum beneficia" Sen. *Ben.* iv 4, 2.

[62] Sext. *math.* ix 123 (Arnim ii 1017).

[63] ib. 133 (Arnim i 152). Пирсон (Z. 108) называет этот аргумент "прозрачной софистикой", но в настоящее время наблюдается широкая тенденция к его возрождению; см. Höffding, *Philosophy of Religion*, ch. iii.

[64] Xen. *Mem.* i 1, 2.

[65] Cic. *Div.* i 5, 9 и 6, 10.

[66] ib. 3, 6; Diog. L. vii 149.

[67] Гадание основано на συμπάθεια τῶν ὄλων (*continuatio coniunctioque naturae*), Cic. *Div.* ii 69, 142. См. также Epict. *Disc.* i 14, и выше, § 248.

[68] '[Tuscis] summa est fulgurum persecutorum scientia' Sen. *N. Q.* ii 32, 2.

[69] "non ullo saecula dono | nostra carent maiore deum, quam Delphica sedes | quod siluit" Lucan *Phars.* v 111-113; cf. 86-96.

[70] Epict. *Disc.* ii 7, 3 и 4. Стоическая вера в гадания очень жестко критикуется Целлером: "Эти капризы показывают, что в стоицизме практические интересы преобладают над наукой" *Stoics*, etc. p. 280. Но вера в μαντική восходит к Зенону и Клеанфу, которые вряд ли были "практичными" людьми в том смысле, в котором Целлер, кажется, использует это слово.

[71] См. выше, § 245.

[72] См. выше, § 209.

[73] Cic. *N. D.* ii 30, 77.

[74] '[di immortales] nec volunt obesse nec possunt. natura enim illis mitis et placida est' Sen. *Dial.* iv 27, 1; "di aequali tenore bona sua per gentes populosque distribuunt, unam potentiam sortiti, prodesse" *Ben.* vii 31, 4.

[75] "Faune, Nympharum fugientum amator, | per meos fines et aprica rura | lenis incedas, abeasque parvis | aequus alumnis" Hor. *C.* iii 18, 1-4.

[76] "tantum religio potuit suadere malorum" Lucr. *R. N.* i 102.

[77] "Поднимает ли Зевс в Олимпии бровь? Нет, его взгляд неподвижен, как и подобает тому, кто готов сказать: "Слово мое нерушимо и не подведет"" Epict. *Disc.* ii 8, 26 (цитата из Hom. *Il.* i 526).

[78] "sic vestras hallucinationes fero quemadmodum Iuppiter ineptias poetarum, quorum alius illi alas imposuit, alius cornua; alius adulterum illum induxit et abnoctantem, alius saevum in deos, alius iniquum in homines, alius parricidam et regni alieni paternique expugnatorem" Sen. *Dial.* vii 26, 6.

[79] Это чувство нашло свое выражение в Риме еще во времена Ганнибала; "hoc scelesti illi in animum inducunt suum, | lovem se placare posse donis, hostiis; | et operam et sumptum perdunt" Plaut. *Rud.* 22 - 24.

[80] '[Chrysippus] disputat aethera esse eum, quem homines lovem appellarent' Cic. *N. D.* i 15, 40.

[81] "aer autem, ut Stoici disputant, Iunonis nomine consecratur ... effeminarunt autem eum Iunonique tribuerunt, quod nihil est eo mollius" ib. ii 26, 66.

[82] "quoniam tenuitate haec elementa paria sunt, dixerunt esse germana" Serv. *ad Verg. Aen.* i 47 (Arnim ii 1066).

[83] Философы-соперники в прежние времена и отцы церкви впоследствии были едины в том, что порицали Хрисиппа за то, что он распространил этот принцип толкования на

"позорное" изображение, найденное в Аргосе или Самосе, в котором Гера получает божественное семя в рот; однако христианская античность собиралась впитать аналогичное представление о зачатии Девы Марии через ухо ("quae per aurem conceperisti" в старом латинском гимне). Хрисипп, конечно, справедливо оценил абсурдность критики космических процессов как нарушений социальных приличий, и тем самым избавил благочестивые души своего времени от настоящего источника бедствий. См. Arnim ii 1071-1074.

[84] Cic. *N. D.* ii 26, 66.

[85] ib. i 15, 40 и ii 26, 66.

[86] 'Proserpinam, quam frugum semen esse volunt absconditamque quaeri a matre fingunt' ib.

[87] ib. 27, 68.

[88] καὶ ὁ χρόνος δὲ τοιοῦτόν τί ἐστι- δαπανᾶται γὰρ ὑπ' αὐτοῦ τὰ γινόμενα ἐν αὐτῷ Cornutus *N. D.* 6. Кастрация Урана Кроносом объясняется стоиками так: "caelestem naturam, id est igneam, quae per sese omnia gigneret, vacare voluerunt ea parte corporis, quae coniunctione alterius egeret ad procreandum" Cic. *N. D.* ii 24, 64.

[89] Justin *Apol.* i 64 (Arnim ii 1096).

[90] Sen. *Ben.* i 3, 9.

[91] Aët. *plac.* i 6, 13.

[92] φασι δὲ εἶναι καὶ τινες δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων Diog. L. vii 151.

[93] 'ásya [váruṇasya] spásó ná ní miṣanti bhūrṇayaḥ' Rígv. ix 73, 4.

[94] τρις γὰρ μυρίαί εἰσι ν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ | ἄθάνатоι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων Hes. *Op. et Di.* 252, 253; см. также § 33.

[95] "et alia signa de caelo ad terram accidunt; | qui'st imperator divum atque hominum Iuppiter, | is nos per gentis hic alium alia disparat, | hominum qui facta mores pietatem et fidem | noscamus" Plaut. *Rud.* 8-12.

[96] καὶ τούτω συμφωνεῖ τὸ τοὺς Διοσκόρους ἀγαθοὺς τινες εἶναι δαίμονας "σωτῆρας εὐσέλμων νεῶν". Sext. *math.* ix 86 (Arnim ii 1014); "clarum Tyndaridae sidus ab infimis | quassas eripiunt aequoribus rates" Hor. *C.* iv 8, 31 и 32.

[97] φαύλους δαίμονας ἀπέλιπε Χρύσιππος Plut. *def. orac.* 17.

[98] καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἷονται φιλόσοφοι φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίους χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους qu. *Rom.* 51.

[99] Arnim ii 1101.

[100] 'Posidonius censet homines somniare, quod plenus aer sit immortalium animorum' Cic. *Div.* i 30, 64.

[101] 'Genius, natale comes qui temperat astrum | naturae deus humanae, mortalis in unum | quodque caput' Hor. *Ep.* ii 2, 187-189; "sepone in praesentia, quae quibusdam placent, uni cuique nostrum paedagogum dari deum, ex eorum numero quos Ovidius ait "de plebe deos"" Sen. *Ep.* 110,

1; "Зевс поставил у каждого человека стража, демона каждого человека, которому он поручил заботу о человеке; страж, который никогда не спит, никогда не обманывает" Epict. *Disc.* i 14, 12. М. Аврелий отождествляет этого демона с принципатом ("К себе" v 27).

[102] Aët. *plac.* i 6, 9 и 15; Cic. *N. D.* ii 24, 62.

[103] Arnim i 264. Это чувство отражено у Лукана: "estne dei sedes, nisi terra et pontus et aër, | et caelum et virtus? superos quid quaerimus ultra?". *Phars.* ix 578-9.

[104] "Varro dicit antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse: "quod si adhuc mansisset, castius di observarentur"" August. *Civ. De.* iv 31.

[105] 'ne in victimis quidem deorum est honor' Sen. *Ben.* i 6, 3.

[106] "Совершать возлияния, приносить жертвы и первые плоды по обычаю наших отцов, чисто, не подло, не скудно и не сверх наших способностей, - это дело, которое должны делать все" Epict. *Manual* 31, 5.

[107] "si conferre volumus nostra cum externis; ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multum superiores" Cic. *N. D.* ii 3, 8.

[108] См. выше, § 250.

[109] ὄφρ' ὅν τιμῇθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ, | ὕμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε *Hymn* 36, 37.

[110] περὶ τοίνυν τῆς διὰ τ(ῶν μου)σικῶν (τ)οῦ θεοῦ τει(μῆς εἴ ρη)ται μὲν αὐτάρκως καὶ πρότερον Philod. *mus.* iv 66 (Arnim iii Diog. 64).

[111] 'cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur' Cic. *N. D.* ii 28, 71.

[112] Epict. *Disc.* i 16, 17.

[113] ib. iii 5, 10.

[114] ib. i 16, 15.

[115] См. выше, § 121.

[116] "non sunt ad caelum elevandae manus, nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri admittat; prope est a te deus" Sen. *Ep.* 41, 1.

[117] "turpissima vota dis insusurrant; si quis admoverit aurem, conticescent" ib. 10, 5.

[118] Sen. *Dial.* x 11, 1.

[119] ib. xi 4, 2.

[120] *Ben.* ii 14, 5.

[121] ib. vi 38, 1.

[122] *Ep.* 32, 4.

[123] "etiamnunc optas, quod tibi optavit nutrix tua aut paedagogus aut mater? o quam inimica nobis sunt vota nostrorum! Sen. *Ep.* 60, 1.

[124] "se quisque consulat et in secretum pectoris sui redeat et inspiciat, quid tacitus optaverit. quam multa sunt vota, quae etiam sibi fateri pudet! quam pauca, quae facere coram teste possimus! *Ben.* vi 38, 5.

[125] Это настроение мы можем проследить до времен Плавта: "stulti hau scimus frustra ut simus, quom quid cupienter dari | petimus nobis: quasi quid in rem sit possimus noscere" Plautus *Pseud.* 683-5.

[126] Epict. *Disc.* ii 16, 42.

[127] *Manual* 8.

[128] Sen. *Dial.* v 36, 2. Он описывает свою практику с наивными подробностями: "cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris mei iam conscia, totum diem meum scrutor" ib. 3.

[129] Epict. *Disc.* iii 10, 2 и 3 (перевод Лонга).

[130] "quomodo sint di colendi, solet praecipere" Sen. *Ep.* 95, 47.

[131] "non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt" Cic. *N. D.* ii 28, 71.

[132] "primus est deorum cultus deos credere, deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem, sine qua nulla maiestas est; scire illos esse, qui praesident mundo" Sen. *Ep.* 95, 50.

[133] ib. 95, 47.

[134] 'vis deos propitiare? bonus esto. satis illos coluit, quisquis imitatus est' ib. 95, 50.

[135] "Ты должен верить, что ты помещен в мир, чтобы повиноваться им, и уступать им во всем, что происходит, и добровольно следовать этому, как совершенному мудрейшим разумом" Epict. *Manual* 31, 1.

[136] *Disc.* iii 22, 53 (ср. Long's transl. ii p. 83).

[137] ib. iii 26, 30.

[138] "sic vive cum hominibus, tanquam deus videat; sic loquere cum deo, tanquam homines audiant" Sen. *Ep.* 10, 5.

ГЛАВА XI. ЦАРСТВО ДУШИ.

Человек - часть вселенной.

262. От созерцания вселенной в целом, как с чисто научной точки зрения в изучении физики, так и с более образной точки зрения в догматах религии, мы переходим к более интимному изучению отдельного человека, состоящего из тела и души. В основных чертах стоическая теория уже была набросана. Так, из монистической точки зрения следует, что человек в

конечном счете не является "индивидом" или единицей Вселенной; ведь сама Вселенная - единственная истинная единица, а человек - ее часть, которая не может даже на мгновение полностью отделиться от целого. Поэтому только во второстепенном и подчиненном смысле и с учетом привития этики мы можем рассматривать Зенона или Луцилия как отдельные и независимые существа. Опять же, когда мы говорим, что человек "состоит из тела и души", мы просто перенимаем народный язык; ведь тело и душа в конечном счете едины и различаются лишь градацией духа или тона, который их питает. Затем мы уже узнали из диалектики, что высшей силой человека является "согласие" или свободный выбор, который проявляется в каждом упражнении разума; и та же сила, хотя и в другом аспекте, действует в каждом моральном поступке. Учение о Вселенной основано на постулате, что она представляет собой живое разумное существо в самом большом масштабе; из этого следует, что каждый человек является "микрокосмом" и содержит в себе полное представление Вселенной в миниатюре. Наконец, мы видим, что человек занимает свое место во вселенной, немного ниже богов и демонов и настолько же выше животных, насколько те, в свою очередь, превосходят растения и неодушевленные предметы; и что его природа, рассматриваемая как составная, включает в себя все различные градации духа, которым соответствуют эти порядки во вселенной. Во всех его частях одинаково имманентно присутствует божественный элемент, который связывает их в единое целое (συνπάθεια τῷ μέρῳ). Нам остается сложить из этих и подобных им отправных точек целостную картину человеческой природы.

Царство души.

263. Чтобы обозначить общую тенденцию стоической мысли по этому вопросу, мы предлагаем название "Царство души". Начиная с популярного различия между телом и душой, мы обнаруживаем, что и биолог, и врач заняты изучением тела, то есть физиологией. Функции души рассматриваются лишь в качестве послесловия и дополнения к их работе; и они рассматриваются, насколько это возможно, методами, предложенными при изучении тела. В стоической философии все это перевернуто. Изучение души стоит на переднем плане, и ее лечат методами, непосредственно подсказанными наблюдением за ее функциями. Тело не игнорируется полностью, но считается сравнительно малозначимым. Далее, сама душа многообразна и уподобляется государству, в котором все хорошо, если правящая часть обладает мудростью и благожелательностью, соразмерными ее силе, и если низшие части довольствуются выполнением своих обязанностей; но если равновесие государства нарушается, все становится беспорядком и несчастьем[1]. Наконец, это царство само по себе является частью большего целого, а именно Космополиса, или вселенского государства. Сравнение с царством также направляет нас к правильному моральному принципу. Ибо как гражданин Коринфа или Спарты не должен сетовать на то, что его город менее велик, чем Афины, так и человек не должен тревожиться из-за ограниченности своих внешних возможностей. У него есть царство в его собственном уме, душе и сердце. Пусть он довольствуется тем, что находит свое счастье в правильном управлении им.

Человек - картина Вселенной.

264. Доктрина о том, что человек - это изображение или отражение Вселенной, имеет неизвестную древность. Кажется, что она ясно подразумевается в учении Гераклита, поскольку он утверждает, что и вселенная, и человек оживлены и управляются Логосом[2]. Технические термины "макрокосм" (μέγας κόσμος) и "микрокосм" (μικρὸς κόσμος), как мы уже видели, использует Аристотель[3]. Но даже если допустить, что эта концепция является

общим местом греческой философии, только в стоицизме она имеет фундаментальное значение и связывается со всем каркасом системы. И, соответственно, мы видим, что все стоические мастера делали акцент на этом принципе. Слова Зенона подсказывают Цицерону, что "вселенная проявляет все импульсы воли и все соответствующие действия, подобно нам самим, когда мы возбуждаемся через разум и чувства[4]". Клеанф использовал догму о душе Вселенной, чтобы объяснить существование человеческой души как ее части[5]. Хрисипп нашел основание для этики в учении о том, что человек должен изучать и подражать Вселенной[6]. Диоген Вавилонский смело говорит, что Бог пронизывает вселенную, как душа человека[7]; а Сенека - что отношение Бога к материи такое же, как отношение души к телу[8]. Поэтому неудивительно, что ко времени Филона аналогия стала общим местом, и философы не одной школы привыкли говорить, что "человек - это маленькая вселенная, а вселенная - большой человек"[9]. Таким образом, Бог - это душа вселенной[10]; с другой стороны, душа - это Бог внутри человеческого тела[11], самодвижущаяся сила, заключенная в относительно инертную материю, провидение, действующее в рамках естественной необходимости.

Душа и тело.

265. Дуализм тела и души предстает в резко очерченной форме в персизме, и от него зависит популярная догма о бессмертии души, которая (как мы уже заметили) пришла в греко-римский мир из персидского источника[12]. Она, по-видимому, уходит корнями в более примитивные способы мышления, называемые "анимизмом" и "спиритизмом", в которых люди ощущали присутствие как в природных объектах, так и внутри себя сил, которые они воспринимали как отдельные существа. Согласно этой системе, душа человека часто принимает телесную форму и покидает тело даже при жизни, во сне или во время обморока; иногда ее можно увидеть убегающей и возвращающейся в виде мыши или зайца. После смерти она покидает человека, как глоток воздуха, и переходит в атмосферу. Но помимо души человек обладает тенью, подобием, двойником, призраком, именем; и все это в разной степени способствует формированию того, что мы называем его личностью. В анимистической системе душа переживает человека, и почему бы и нет? Но это выживание представлено смутно и заслуживает доверия лишь постольку, поскольку его подтверждают данные органов чувств. Его формулировка в доктрине бессмертия относится к более продвинутой стадии человеческой мысли[13].

Душа и тело едины.

266. Эта дуалистическая концепция могла быть включена и была включена в стоическую систему в той же степени, что и дуализм Бога и материи, но не дальше. В конечном итоге, как мы уже выяснили, душа и тело едины; или, выражаясь языком парадокса, "душа есть тело[14]". Это следует не только из общих принципов нашей философии, но и конкретно из наблюдений за фактами человеческой жизни. "Бесплотное, - утверждал Клеанф, - не может быть затронуто телесным, как и телесное - бесплотным, но только телесное - телесным. Но душа поражается телом в болезнях и увечьях, а тело - душой, ибо краснеет от стыда и бледнеет от страха: поэтому душа - это тело[15]". Аналогичным образом рассуждает и Хрисипп: "Смерть - это отделение души от тела. Бесплотное не соединяется с телом и не отделяется от него, но душа делает и то, и другое. Поэтому душа - это тело[16]". Эта доктрина обычно приводится в качестве доказательства "материализма" стоиков: однако стоики не говорят, что "душа - это материя", и (как мы увидим) объясняют ее работу на основе принципов, совершенно отличных от законов физики или химии. Сущностное единство тела

и души следует также из того, как мы получаем знания о них. Ведь тело мы воспринимаем через осязание, а работу души мы познаем через разновидность осязания, называемую внутренним осязанием (ἐντὸς ἄφῃ)[17].

Ум, душа и тело.

267. Осознав, что деление человека на душу и тело не является окончательным, мы можем легче подготовиться к другим делениям. Деление на три части, (i) тело, (ii) душу или жизнь (ψυχή, *anima*) и (iii) ум (νοῦς, *animus*), было широко принято во времена стоиков, в частности в школе Эпикура; ум - это то, что есть у человека, а у животных нет[18]. Стоики развивают это деление по принципу микрокосма. Разум - это то, что человек имеет общего с божеством; жизнь - то, что он имеет общего с животными; рост (φύσις, *natura*) - то, что он имеет общего с растениями, как, например, это видно на волосах и ногтях[19]. Человек также обладает сплоченностью (ἕξις, *unitas*), но никогда отдельно от высших сил. Далее, эти четыре силы - ум, душа, рост и целостность - не различаются по роду, но все являются духами (πνεύματα), которые по разным степеням напряжения (τόνος, *intentio*) в меньшей или большей степени удалены от божественного существа, первоматерии. В этом смысле человек не один, не два, а множественен, как множественна божественность[20].

Душа - это огонь и воздух.

268. Душа в своей субстанции или веществе есть огонь, тождественный творческому огню, который является первоосновой вселенной[21]. Но популярная концепция, согласно которой душа - это воздух или дыхание, и считается, что она покидает тело после смерти, также не лишена истины[22]. Существует весьма распространенное мнение, что душа - это смесь огня и воздуха, или горячий воздух[23]. Под этим стоик подразумевал не то, что душа представляет собой соединение двух различных элементов, а то, что она является разновидностью огня на первой стадии нисходящего пути, начинающего образовывать воздух путем ослабления его напряжения: но даже в этом случае такая форма учения была неуклонно подчинена более древнему учению Гераклита, согласно которому душа тождественна божественному огню. Формально душа, как и само божество, определяется как "огненный разумный дух[24]"; и в этом определении, казалось бы, мы не имеем права подчеркивать связь между словом "дух" (πνεῦμα) и его первоначальным значением "дыхание", поскольку в нашей философии это слово имеет множество других ассоциаций. Далее, стоический парадокс гласит, что "душа - это животное", так же как и Бог - это животное. Но душа и человек не являются по этой причине двумя животными; имеется в виду лишь то, что люди и грубые животные, в силу того, что они наделены душой, становятся животными[25].

Темпераменты.

269. Согласно другой теории, которая, вероятно, не является специфически стоической, а происходит от греческих врачей, душа состоит из всех четырех элементов в различной пропорции, и характер каждой души (подчиняющейся, согласно стоической теории, высшему контролю разума[26]) определяется пропорцией или "темпераментом" (κράσις, *temperatura*) этих четырех элементов. Соответственно, существует четыре темперамента: пылкий, холодный, сухой и влажный, в зависимости от преобладания огня, воздуха, земли и воды соответственно[27]. Скучные и сонные натуры - это те, в которых наблюдается избыток грубых элементов земли и воды[28]; в то время как избыток холодного воздуха делает человека робким, а избыток огня - страстным[29]. Эти характеры накладывают отпечаток на человека с рождения и под влиянием его телесных условий, и в указанных выше пределах

они неизменны[30]. Темпераменты" всегда были излюбленным предметом обсуждения в популярной философии[31].

Части души.

270. Характерным атрибутом души является то, что она самодвижна (αὐτοκίνητος)[32]. Хотя в этом вопросе стоики согласны с Платоном, они не переходят названию жизни в качестве другого атрибута, поскольку не согласны с аргументом "Федота", что душа, обладающая жизнью как неотъемлемым атрибутом, не способна к смертности. Мы переходим к склонностям души, которые соответствуют ее "частям" в других философиях и действительно часто называются ее частями. Но душа не имеет частей в строгом смысле слова[33]; так называются ее действия[34], которых обычно насчитывается восемь, хотя точный подсчет не имеет значения[35]. Восемь частей души - это правящая часть или "княжество"[36], пять органов чувств, а также способности речи и порождения. Семь частей, или сил, кроме князя, подчиняются ему и выполняют его приказы, так что душа, как мы уже говорили, является царством в себе. Эти семь частей ассоциируются каждая с отдельным телесным органом, но в то же время каждая связана с князем. Поэтому их можно отождествить с "духами, которые простираются от принципата к органам, как руки осьминога[37]", где под "духом" мы понимаем пульсацию или трепет, подразумевающий постоянное движение и напряжение. Само княжество, то есть ум, также является духом, обладающим еще большим напряжением; и по общему согласию стоиков его трон удобно располагается в сердце и в центре тела[38]. Соответственно, Посидоний определяет части души как "силы одной субстанции, сидящие в сердце[39]".

Аспекты принципата.

271. Если мы теперь сосредоточим внимание на самом княжестве, то обнаружим, что оно не более простое, чем вселенная, божество, человек или душа. В частности, оно напоминает божество тем, что, хотя по сути своей оно одно, его называют многими именами. Это душа в ее рассудочном аспекте, разум, интеллект (λογικὴ ψυχὴ, νοῦς, διάνοια)[40]; это также "эго", то есть воля, энергия, способность к действию[41]. В одном аспекте это божество в нас, всемирное, универсальное; в другом - отдельный человек с его особыми склонностями и характером; так что можно даже сказать, что в нас есть две души - мировая душа и особая душа каждого человека[42]. Принципат становится также в свою очередь каждой из других функций или частей души, ибо каждая из них является аспектом принципата (ἡγεμονικόν πῶς ἔχον)[43]. Кроме того, у принципата много почетных титулов, например, Марк Аврелий называет его Пилотом[44], Царем и Законодателем[45], Контролером и Правителем[46], Богом внутри[47].

Принципат как разум.

272. Хотя в целях дискуссии мы можем различать разум и волю, на самом деле они повсеместно смешаны. Таким образом, принципат как разумная часть души включает в себя способности восприятия, согласия, понимания, а также разум в более узком смысле, то есть способность объединять различные концепции разума, чтобы в конечном итоге сформировать последовательную систему [48]. Но среди этих сил согласие в равной степени является актом воли; с другой стороны, суждения, формируемые рассудочным умом, не являются чисто умозрительными, а ведут к действию; поэтому именно рассудочная сила должна быть чистой, чтобы она могла должным образом контролировать склонности и отвращения души, ее цели и укоры, ее планы, интересы и согласие[49]. Если в стоической теории больший акцент всегда делается на разуме, то при ее интерпретации тем более необходимо помнить, что речь идет о разуме активного и социального существа.

Принципат как воля.

273. Поддержание принципата как воли в правильном состоянии - проблема этики; и важно понять, в чем заключается это правильное состояние. Ответ можно найти в ряде аналогий, взятых из всех отделов философии. Так, с точки зрения физики правильное состояние - это правильная деформация или напряжение, в противоположность расшатанности или неустойчивости[50]. В теологии - это согласие конкретной воли с божественной или универсальной волей[51]. С точки зрения самой воли это сила и мощь (*ἰσχύς καὶ κράτος*) воли, установка, которая заставляет человека говорить "я могу"[52]. Опять же это то состояние души, которое соответствует здоровью тела[53]; а в спокойном настроении стоик может описать его как состояние отдыха и покоя[54]. Наконец, если душу в целом сравнить с государством, то княжество в его функции воли в лучшем случае можно сравнить со справедливым и добрым государем; но если эта цель упущена, оно может превратиться в жадного и неуправляемого тирана[55].

Княжество, божественное и человеческое.

274. Принципат, поскольку он имеет божественное происхождение[56] и предназначен, как мы увидим, для повторного поглощения в божестве, по праву может быть назван богом: это бог, поселившийся в человеческом теле[57]: он следит внутри за моральным принципом[58]. На языке парадокса мы можем сказать каждому человеку: "Ты - бог[59]". Доказательство этого принципа мы видим в том, что человек интересуется божественными вещами[60], и в этом мы находим первый стимул к возвышенной морали[61]. Однако, поскольку божество не задумано в человеческой форме и не подвержено человеческим слабостям, наступает момент, когда при изучении человеческого принципа мы расстаемся с божественным; и этот момент мы достигаем как при рассмотрении принципа в его семи ярко выраженных человеческих проявлениях, так и при рассмотрении его возможной деградации по сравнению с эталоном здоровья и добродетели. Теперь мы обратимся к семи частям или силам человеческой души, подчиненным рассудочному факультету.

Силы принципата.

275. Первые пять сил принципата - это те, которые в популярной философии признаются как "пять чувств". Для философов-материалистов нет ничего проще, чем считать, что это функции тела; разве не глаз, который видит, и ухо, которое слышит[62]? Стоик это отрицает. Глаз не видит, но душа видит через глаз, как через открытую дверь. Ухо не слышит, но душа слышит через ухо. Таким образом, ощущения - это деятельность принципата, действующего так, как это уже описано в главе "Разум и речь[63]". Душа активно участвует в этом процессе и посылает свои силы, как воду из фонтана; органы чувств пассивно воздействуют на воспринимаемые объекты[64]. В соответствии с этим общим принципом ощущения (*αἰσθησις, sensus*) могут быть определены по-разному. Это "дух, который проникает от принципата к сенсорным процессам"; он включает в себя также картину ума (*φαντασία, visum*), то есть первый грубый набросок, который формирует ум, когда его стимулируют органы чувств; согласие (*συγκατάθεσις, adsensus*), которое разум дает или отказывает этому эскизу; и заключительный акт постижения (*κατάληψις, comprehensio*), посредством которого это согласие запечатлевается или ратифицируется[65]. Из них средняя стадия является наиболее важной, так что мы можем сказать парадоксально: "чувство есть согласие[66]". Только во второстепенном и популярном смысле мы можем использовать слово *sensation* для обозначения физического аппарата органов чувств (*αἰσθητήρια*), как когда мы говорим о слепом человеке: "Он потерял чувство зрения[67]".

Пять чувств.

276. Природа ощущений более подробно описана в случае зрения и слуха. В первом случае из глаз исходят лучи, которые вызывают напряжение в воздухе, тянущемся к видимому объекту[68]; это напряжение имеет форму конуса, и по мере удаления от зрачка глаза основание конуса увеличивается в размерах, в то время как сила зрения уменьшается. В одном случае эта человеческая деятельность приводит к зрению как таковому; ведь мы говорим "темнота видна", когда глаз излучает на нее свет и правильно распознает, что это темнота[69]. Но при полном зрении от объекта исходит противоположное волновое движение, и обе волны взаимно поглощаются: поэтому Посидоний назвал зрение "поглощением" (σύμφυσις)[70]. Точно так же и в случае со слухом пульсация (которая, как мы видели, исходит в первую очередь от принципата) распространяется от уха к говорящему и (как теперь более четко определено) от говорящего к слушающему; эта обратная пульсация имеет круговую форму, подобно волнам, возникающим на поверхности озера при бросании камня в воду[71]. Об ощущениях запаха, вкуса и осязания мы только слышим, что это, соответственно, (i) дух, распространяющийся от принципата к ноздрям, (ii) дух, распространяющийся от принципата к языку, и (iii) дух, распространяющийся к поверхности тела и приводящий к легкому осязанию предмета[72].

Другие виды деятельности.

277. Стоический рассказ о функциях души, проявляющихся в обычной жизнедеятельности, либо неполноценен, либо искажен; ведь даже незначительное очертание предмета должно, несомненно, включать по меньшей мере дыхание, еду (с питьем), речь, ходьбу и подъем. Однако не стоит сомневаться, что все они, равно как и пять чувств, являются "духами, простирающимися от принципата" до телесных органов. Это прямо сказано о ходьбе[73]. Из всех подобных видов деятельности типичным мы должны считать голос, который описывается как шестая функция души. Голос описывается как "пульсирующий воздух[74]", приводимый в движение языком[75]; но мы можем проследить его путь через горло к некоему источнику внизу, который мы без труда идентифицируем с сердцем, местопребыванием принципата[76]. Голос действительно находится в особых отношениях с княжеством, поскольку произнесенное слово - это лишь другой аспект мысли, которая выражается с его помощью[77].

Деторождение.

278. Седьмая и последняя из подчиненных сил души, по мнению стоиков, - это деторождение. Эта часть их системы имеет огромное значение не только для изучения человеческой природы, но даже в большей степени из-за ее косвенного отношения к вопросу о развитии вселенной через "прокреативные принципы" (σπερματικῆι λόγῳι), или, как мы называли их выше, "семенные силы"[78]. То, что все вещи растут по своему роду, конечно, общеизвестно; никакое стечение обстоятельств, никакая научная организация питания не может сделать из желудка что-либо, кроме дуба, или из куриного яйца что-либо, кроме курицы. Но в общепринятом представлении это, по крайней мере, прежде всего телесный или материальный процесс, тогда как стоики утверждают, что это не только свойство души, но настолько первичное и фундаментальное, что оно должно быть также принято в качестве первого принципа физической науки. Прежде чем подойти к этому вопросу с точки зрения стоиков, будет полезно посмотреть, как далеко могут завести нас материалистические теории, древние и современные.

Наследственность.

279. Лукреций находит этот вопрос очень простым:

Дети часто похожи не только на своих родителей, но и на бабушек, дедушек и более отдаленных предков. Объясняется это тем, что родители содержат в своем теле большое количество атомов, которые они получили от своих предков и передают своим потомкам. При случайном столкновении атомов в процессе деторождения Венера производит всевозможные эффекты, вызывая сходство между детьми и их предками не только в лице и фигуре, но и во взгляде, голосе и волосах[79].

Этот рассказ в целом звучит правдоподобно, пока мы не вспомним, что фундаментальное свойство атомов состоит в том, что, хотя их собственное разнообразие ограничено, они могут образовывать вещи в бесконечном разнообразии путем изменения их комбинации и расположения. Они подобны буквам, из которых составляются слова, предложения и стихи; и вряд ли мы можем рассчитывать воспроизвести голос или дух Эсхила, перетасовав буквы, содержащиеся в "Агамемноне". Напротив, если учесть, что атомы, содержащиеся в телах родителей, в основном взяты из растений и животных, мы можем с уверенностью рассчитывать найти среди их потомства всю фауну и флору окрестностей. Лукреций фактически постулирует в своей теории, что отдельные атомы обладают репрезентативным и творческим характером, переходят от отца к ребенку в неразрывной связи с признаками человеческой расы и наделены особой способностью соединяться с другими подобными атомами, образуя субстрат специфически человеческих черт. Наделяя свои атомы такими свойствами, он неощутимо приближается к стоической точке зрения.

Современные теории.

280. Современные биологи занимаются этой темой с той тщательностью, с которой микроскоп является инструментом, и с тем богатством иллюстраций, которое возникает в результате непрерывного накопления установленных фактов. Но, возможно, их можно критиковать за то, что там, где они достигают границ своей науки, они склонны ссылаться на химию и физику как на объяснение всех трудностей, даже в тех областях, к которым эти науки не относятся. Следующий рассказ взят у одного из самых выдающихся из них:

Гертвиг обнаружил, что единственным существенным событием при оплодотворении является слияние двух половых клеток и их ядер. Из миллионов мужских сперматозоидов, которые роятся вокруг женской яйцеклетки, только один прокладывает себе путь в ее плазматическое вещество. Ядра двух клеток притягиваются друг к другу таинственной силой, которую мы представляем себе как *химическую активность, сходную с обонянием*, приближаются друг к другу и сливаются в одно целое. Так через чувствительность двух половых ядер, *в результате эротического хемотропизма*, возникает новая клетка, объединяющая унаследованные способности обоих родителей; сперматозоид вносит отцовские, а яйцеклетка - материнские характеристики в первичную клетку, из которой развивается ребенок[80].

В другом отрывке тот же автор подводит итог своим результатам смелым языком, из которого исчезли все оговорки и признания несовершенства знаний:

"Физиология доказала, что все явления жизни могут быть сведены к химическим и физическим процессам. Клеточная теория показала нам, что все сложные явления жизни высших растений и животных могут быть выведены из простых физико-химических процессов в элементарном организме микроскопических клеток, материальной основой которых является плазма клеточного тела[81]."

Их неадекватность.

281. Эти высказывания можно считать типичными для современной материалистической философии в ее крайней форме. Тем не менее из ссылок на "таинственную силу", "химическую активность, сходную с обонянием" и "эротический хемотропизм" мы можем сделать вывод, что аналогии с биологическими фактами, которые писатель находит в химической науке, нуждаются в дальнейшем разъяснении. Далее мы можем заметить, что "атом" полностью исчез из обсуждения, и что "материальной основой" фактов является "плазма" или "плазменная субстанция", что, по сути, связано с "протоплазмой", о которой химические и физические науки ничего не знают, но которая отчетливо напоминает "огненное творческое тело", лежащее в основе стоической физики. Далее мы должны заметить, что старая проблема "одного и многих" вновь появляется в этом современном описании; ведь клетка и ее ядро не являются ни точно одним, ни точно двумя, но чем-то, что переходит от двух к одному и от одного к двум; далее ядра двух клеток, будучи притянутыми друг к другу, объединяются, и из их союза развивается "новая клетка", которая объединяет возможности своих "родителей". Таким образом, современная наука, хотя и упростила историю поколения, сведя ее к объединению двух единиц из миллионов, которые непрерывно производятся родительскими организмами, оставила философскую проблему способа их объединения совершенно неизменной. В этих микроскопических клетках скрыто все физическое и духовное наследие родителей, будь то люди, животные или растения, от которых они произошли; как атомы Эпикура обладают зародышем свободной воли[82], так и клетки Геккеля чувствуют и любят, борются за брачный союз, тают в объятиях друг друга и теряют свою индивидуальность в тот момент, когда новое существо вступает во вселенную.

Творение и деторождение.

282. Если, таким образом, явления воспроизводства по сути своей одинаковы, независимо от того, рассматриваем ли мы отношения двух человеческих существ или отношения бесконечно малых элементов, которые, казалось бы, принадлежат к другому порядку бытия, то мы уже готовы к стоическому принципу, согласно которому сотворение Вселенной повторяется в миниатюре при появлении на свет каждого индивидуума среди миллионов миллионов органических существ, которые ее населяют. С этой точки зрения мы получаем новый свет на стоическую теорию творения, и в частности на отношение вечного Логоса к бесконечному множеству порождающих принципов или "семенных сил". Опять же, именно имея в виду общую теорию творения, мы должны вернуться к стоическому объяснению обычного порождения. Для него это не скромная или нечистая функция членов тела; речь идет обо всем человеке, в его божественной и человеческой природе[83]. Детородный принцип в каждом человеке - это часть его души[84]; "семя - это дух" (или пульсация), "распространяющийся от принципата к частям порождения[85]". Это эманация от индивида, в которой один становится двумя, а два - одним. Как человеческая душа - это "фрагмент" божественной, так и семя - это фрагмент, оторванный, так сказать, от душ родителей и предков[86].

Материнство.

283. В семени заключено все строение человека, который должен быть[87]. Поэтому важно знать, исходит ли детородный принцип в зародыше от одного или обоих родителей, и если от обоих, то в равной ли пропорции. Стоики, похоже, не были полностью свободны от общей предрасположенности, воплощенной в законе отцовского происхождения, согласно которому только мужской элемент активен в развитии организма; поэтому они утверждали,

что женское семя лишено тонуса и генеративной силы[88]. С другой стороны, наблюдения показали им, что дети наследуют психические и телесные качества обоих родителей, и общая тенденция их философии была направлена на уравнивание полов. В целом последние соображения возобладали, так что доктрина стоицизма, как и современная, заключается в том, что качества, как телесные, так и душевные, наследуются от семени обоих родителей[89]; при этом остается возможность, что в отдельных случаях долг перед одним из родителей может быть больше, чем перед другим[90].

Импульсы.

284. Стоическая психология по своим фундаментальным принципам полностью отличается от психологии Платона, что нисколько не мешает ее выразителям, и в первую очередь таким поклонникам Платона, как Панаэций и Посидоний, использовать его систему в качестве вспомогательной для своей собственной. Платон делил душу на три части: рациональную, эмоциональную (и волевою) и аппетитную[91]. Обе последние части нуждаются в контроле разума, но эмоциональная часть склоняется к добродетели, а аппетитная - к пороку[92]. Рациональная часть, как и у стоиков, свойственна человеку; двумя другими обладают также животные, а аппетитной душой - даже растения. Однако стоики не допускают серьезного родства между добродетелью и эмоциями и рассматривают эту часть вопроса следующим образом. Природа заложила во все живые существа определенные импульсы, которые направлены на какой-то объект. Импульс к объекту называется "аппетитом" (ὄρμη, *appetitus* или *impetus*); импульс к избеганию объекта называется "отвращением" (ἄφορμη, *alienatio*)[93]. В человеке аппетит должен управляться разумом; если это так, то он становится "разумным желанием" (ὀρεξις εὐλογος, *recta appetitio*)[94]; в противном случае оно становится "неразумным желанием" (ὀρεξις ἀπειθὴς λόγου) или "уступчивостью" (ἐπιθυμία, *libido*). К живым существам, стоящим на более низкой ступени, чем человек, термины, связанные с разумом, разумеется, не могут быть применимы.

Воля и ответственность.

285. Практический выбор, по мнению стоиков, в точности аналогичен интеллектуальному решению. Как сила ощущений никогда не обманывает нас[95], так и импульсы сами по себе никогда не бывают иррациональными[96]. Импульс - это представление о том, как следует действовать[97]; воля дает или отказывается дать свое согласие[98]. Именно воля, и только воля, подвержена ошибкам, и это происходит из-за отсутствия должного тонуса и самоконтроля. Если есть такая потребность, она проявляется в ложных суждениях, слабом согласии, преувеличенном импульсе; и это то, что мы называем в этике возмущением[99]. Здоровое согласие ведет к правильному действию, а ложное - к ошибке или греху. Поэтому мы придерживаемся сократовского парадокса, что "никто не грешит добровольно" (οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει); ибо истинная и естественная воля не может грешить; она должна быть сначала искажена ложным суждением и ослаблена вялостью тона. С таким же успехом можно использовать парадокс о том, что "всякое добровольное действие есть суждение рассудка", или (в нескольких словах), что "добродетель есть мудрость" (φρόνησις ἢ ἀρετή). В таких взглядах мы находим отправную точку для решения проблем этики, включая проблемы этического идеала или высшего блага, его применения к повседневным обязанностям и его неудачи из-за невежества или слабости души.

Тело.

286. Мы переходим к рассмотрению тела, но не очень подробно; отчасти потому, что многие функции, часто считающиеся телесными, стоики рассматривают как принадлежащие душе (как ощущения и импульсы), отчасти потому, что изучение тела - это скорее задача врача, чем философа. В теле можно выделить отдельно (i) кости, сухожилия и суставы, составляющие каркас, на котором держится все тело; (ii) поверхность, включая красоту очертаний и черт лица; и (iii) цвет лица, который излучает сияние по всей поверхности и больше всего привлекает внимание[100]. Невозможно провести абсолютное различие между телом и душой. В целом можно сказать, что тело состоит из двух грубых элементов, земли и воды, в то время как душа (как мы видели) опирается на два высших элемента, воздух и огонь[101]; из градаций духа тело обладает, в частности (но не исключительно), связностью (ἑξις), в то время как оно разделяет с душой принцип роста (φύσις)[102]. Однако эти противопоставления, в конце концов, лишь вторичны. Как душа есть тело, так и тело есть душа, и божественность проникает в самые скромные ее части. В своих практических приложениях стоицизм так мало останавливается на теле, что мудрец, кажется, едва ли осознает его существование.

'Плоть'.

287. Бок о бок со строго стоическим взглядом на тело мы находим во всей римской литературе другую концепцию, которая носит ярко выраженный дуалистический характер и которую мы не можем не считать заимствованной из какого-то нестоического источника[103]. Согласно этому взгляду, тело, часто называемое "плотью", по сути, является злом[104]; оно - темница души[105], источник развращения воли[106], препятствие для ясного понимания интеллекта. Говоря живописным языком *"Прогресса пилигрима"* (вслед за Святым Павлом), это бремя, которое просвещенный человек жаждет сбросить[107]. Для тела, понимаемого таким образом, мы находим оскорбительные названия; это шелуха, в которой спрятано зерно[108], осел, с которым хозяин должен быть готов расстаться в любой момент[109]. Этот язык склонен к преувеличению и болезненности, а на практике ведет к аскетизму[110]. Как в древние, так и в современные времена он апеллировал к широко распространенным чувствам, но не согласуется с основным учением стоической философии.

Достоинство тела.

288. Согласно истинному стоическому воззрению, тело - это жилище или храм, в котором на время поселяется князь, его божество[111]. Поэтому тело как таковое заслуживает уважения, даже почитания[112]. В частности, прямая форма человеческого тела - знак божественной благосклонности, намекающий на то, что человек приспособлен для созерцания действий небес[113]. Весь каркас тела, от органов чувств до тех, с помощью которых мы дышим, глотаем и перевариваем пищу, - это шедевр божественного мастерства и свидетельство заботы провидения о человеке[114]. И как архитектор заботится о том, чтобы те части дома, которые неприятны для зрения и обоняния, были вне поля зрения, так и природа спрятала те части тела, которые обязательно должны быть неприятны, на расстоянии от органов чувств[115]. Стоическая концепция достоинства тела символизируется в практической этике культурой бороды, в которой скрыт широкий принцип внимания к чистоте и здоровому развитию каждой части тела.

Отличительной чертой восточных ассоциаций стоицизма является то, что это уважение к телу никогда не ассоциировалось с эллинским культом тела, проявляющимся в искусстве и гимнастике.

Соединение души и тела.

289. Изучив теперь человека во всех его частях, пора рассмотреть, как эти части скреплены вместе, как человек растет и распадается и какие разновидности человечества существуют. Вначале княжество соединяется с низшими функциями души и каждой ее частью посредством процесса взаимопроникновения (σύνεσις διὰ σώματος χωρεῖ)[116]; или (с несколько иной точки зрения) на тело, обладающее связностью (ἑξίς), накладывается рост, на рост - душа, а на душу - разум; так что высшее напряжение предполагает низшее, но не *наоборот*. В акте порождения душа теряет свои высшие напряжения; и, следовательно, эмбрион не обладает ни человеческой, ни животной душой, но только принципами сцепления и роста. По сути, он является овощем[117], но обязательно отличается от других овощей тем, что обладает потенциальной возможностью подняться до более высокого уровня духа[118]. В момент рождения его сила роста (φύσις) вступает в контакт с холодным воздухом, и через этот холод он поднимается до уровня животной жизни и становится душой (ψυχή от ψῦξις)[119]. Эта этимологическая теория вызывает насмешки оппонентов, которые не преминули указать на то, что душа, стоящая ближе к божественному огню, чем рост, должна производиться теплом, а не прохладой; но стоики, вероятно, имели в виду, что контакт с любым из двух высших элементов должен повышать градацию духа. Младенец, согласно этой теории, - животное, но еще не человек; он не обладает даром разума[120]. Для достижения этой высшей ступени необходим как рост изнутри, так и связь с разумными существами снаружи; таким образом, разум может быть развит примерно на седьмом году жизни[121]. В течение всего своего роста душа нуждается в постоянном освежении вдыханием воздуха и поддержании выдохами крови[122]. Здесь мы затрагиваем одну из тех основополагающих доктрин системы, заимствованных Зеноном у Гераклита[123], которые связывают воедино большой и малый мир. Как небесные тела поддерживаются выдохами из Океана[124], так и душа зависит от тела в плане ежедневного питания. Отсюда вытекает важное следствие: слабость и болезнь тела отражаются на душе; философ должен поддерживать свое тело в здоровом состоянии ради блага души, если не по какой-либо другой причине[125]. Если стоики при обсуждении проблем этики постоянно утверждают, что здоровье души не зависит от здоровья тела, то такие утверждения парадоксальны и нуждаются в уточнении[126].

Сон и смерть.

290. Взаимное действие тела и души легче всего проиллюстрировать на примере сна. Стоики не считают, как анимисты, что во сне душа покидает тело; не согласны они и с другим распространенным мнением, согласно которому душа покидает конечности тела и концентрируется в сердце[127]. Сон связан с расслаблением, сжатием или ослаблением духа[128], понижением его уровня, что, тем не менее, явно не является признаком плохого здоровья. В старости часто наблюдается несовершенство разума, и это также видно у больных, уставших и страдающих анемией[129]. В смерти происходит полное расслабление тонуса в дыхании, которое мы можем почувствовать, то есть в том духе, который принадлежит телу[130]; за этим следует отделение души от тела.

Потусторонний мир.

291. Таким образом, мы подходим к критически важному вопросу о существовании души после смерти. В этом вопросе мы не ожидаем, что все стоические учителя согласны в своих формулировках. У самого Зенона мы обязательно найдем то разнообразие предположений, которое объясняется его стремлением учиться из всех источников; и более поздние авторы также будут отличаться друг от друга в соответствии со своими склонностями либо делать

строго логические выводы из стоической физики, либо уважать общее мнение человечества и делать из него выводы, которые могут служить опорой для морали[131]. Эти различия не должны отбивать у нас желание проследить в общих чертах общее учение школы. Мы уже видели, что различные части стоической системы не связаны между собой строго логическими процессами; когда два вывода кажутся противоречивыми, но оба рекомендуются суду, стоики не готовы пожертвовать ни одним, ни другим, но всегда стремятся уменьшить, если не могут полностью устранить, трудности, которые стоят на пути принятия обоих. С другой стороны, мы не должны слишком охотно принимать обвинение в неискренности, независимо от того, содержится ли оно в откровенном признании стоическими учителями своих искушений[132] или в менее сочувственной критике древних или современных выразителей этой системы[133].

Стоическая точка зрения.

292. По некоторым пунктам все стоические учителя, кажется, согласны: во-первых, что душа, с точки зрения ее субстанции, нетленна; во-вторых, что индивидуальная душа не может выжить во всеобщем пожаре[134]; наконец, что она не обязательно погибает вместе с телом[135]. Первые две догмы непосредственно вытекают из фундаментальных принципов стоической физики и указывают на то, что каждая душа найдет свой последний дом, будучи поглощенной божественным существом. Третий догмат оставляет место для этических принципов; при условии соблюдения монистического принципа конечного примирения остается место для некоторого резкого различия между судьбой хороших и плохих душ, как, например, в персидской доктрине о наградах и наказаниях после смерти. И поэтому мы считаем, что души добрых людей доживают до пожара, в то время как души злых имеют лишь короткое отдельное существование, а души низших и неразумных животных погибают вместе с телом[136]. Если эта разница в продолжительности удовлетворит моральное чувство, то характер дальнейшего существования души может быть определен на физических принципах.

Освобожденная душа.

293. В живом человеке душа, как мы уже видели основания предполагать, черпает свою связность (ἑξις) и форму из своей связи с телом. Отделенная от тела, она должна принять новую форму, и что же это должно быть, как не совершенная форма шара[137]? Опять же, душа, состоящая из элементов воздуха и огня, должна по своей природе, освободившись от тела, пронзить эту туманную атмосферу и подняться в более светлую область, скажем, в ту сферу, которая находится чуть ниже луны[138]. Здесь души обитают подобно звездам, находя, как и они, пищу в выдохах из земли[139]. Здесь они принимают облик демонов или героев (такими полон воздух) и как таковые участвуют в исполнении целей божественного провидения[140]. Однако следует признать, что эта светлая судьба, если ее обосновать законами физики, также подвержена физическим трудностям. Предположим, например, что человека раздавило падением тяжелого камня; его душа не сможет вырваться ни в каком направлении, но сразу же будет вытеснена из бытия[141]. На подобные фантазии, привлекательные или гротескные, мы не склонны обращать серьезного внимания.

Тартар.

294. В этой общей теории перед глазами добрых душ, возможно, и есть надежда, но мало что может утешить злых, даже если предположить, что их души не живут так долго и не парят так высоко, как души добрых[142]. В противовес этому отец церкви говорит, что Зенон

принял персидскую доктрину о будущих наградах и наказаниях, а вместе с ней и первобытную веру в Инферно в ее грубейшей форме[143]. Мы должны согласиться с первым английским редактором фрагментов Зенона, что "вряд ли можно поверить, что Зенон мог придавать какое-либо философское значение теории, изложенной в таких терминах[144]"; в лучшем случае они могли возникнуть только в каком-то повествовании в стиле платоновских мифов, призванном проиллюстрировать принцип, но не передать буквальную истину[145]. Ибо как весь эллинистический мир, включая стоиков, стоял в стороне от персидской доктрины о духе зла, так и он решительно отверг догму об аде. Лукреций считает главным аргументом в пользу философии Эпикура то, что она изгоняет из сердец людей страх перед Тартаром[146]; но писатели, частично или полностью стоики, не менее категоричны. "Незнание философии, - говорит Цицерон, - породило веру в ад и его ужасы[147]". В уста представителя стоицизма он вкладывает слова "Где мы найдем хоть одну старуху, настолько глупую, чтобы верить старым рассказам об ужасах нижнего мира?[148]" "Эти рассказы, - говорит Сенека, - которые делают нижний мир ужасным для нас, - поэтические выдумки. Там нет ни черной тьмы, ожидающей мертвых, ни темницы, ни огненного озера, ни реки забвения, ни судейского кресла, ни возобновления правления тиранов[149]".

Чистилище Вергилия.

295. Гораздо большее значение для нас имеет теория чистилища, знакомая по описанию в "Энеиде" Вергилия:

"В начале были земля и небо, и пространства ночные,

И сияющая луна, и солнце титаническое и яркое.

Питают внутреннюю жизнь, и, со всем смешавшись, разум

Движет вселенской материей, с Природой каркас сочетая.

Отсюда род человеческий, и зверь, и пернатое создание, что летает, 5

Все дикие формы, что скрывают под собой сверкающие воды.

Каждое элементарное семя имеет огненную силу с небес,

Каждое небесное существо, которое не может замаскировать ни одна тусклая глина,

Земные тела никогда не омертвляют, а конечности давно обречены на смерть.

Отсюда их страхи и желания, их горести и радости; ибо зрение их, 10

ослепленное мраком темницы, не различает небесного света.

И когда жизнь, наконец, покидает их, все печальные беды, что принадлежат

К грешному телу, уходят; еще многие остаются

Задерживаясь в них, увы! Ибо необходимо, чтобы долгий

Рост должен чудесным образом полностью завершиться. 15

Так должное возмездие настигает их, за деяния прежних дней

Страдают от покаяния; и некоторые из них висят на ветру безглазые и худые,

истрепанные ветрами; с других же глубокая зараза греха

Водой вихревой оmyвает или ярким огнем очищает.

Каждый в своем печальном призраке мы терпим; затем, наказанные должным образом, 20

В Элизиум переходим. Немногие достигают полей наслаждения

Пока великое время, когда циклы пройдут свой путь на высоте,

Уносит врожденные загрязнения и оставляет нам лишь светлое

Чувство небесного эфира и огонь из небесных источников[150].

Хотя мы не можем принять Вергилия как научного выразителя стоического учения, есть все основания полагать, что он излагает здесь убеждение, которое нашло всеобщее признание в нашей школе и принцип которого заключается в том, что страдания развоплощенных - это не наказание за прошлые проступки, а необходимое средство для очищения души от порчи, вызванной ее долгим контактом с телом.

Вероятно, стоического происхождения.

296. Язык, на котором Вергилий впервые описывает создание и жизнь вселенной, очень напоминает стоицизм; фразы "элементарное семя", "огненная сила", "небесное существо" могли быть использованы любым стоическим учителем. Концепция тела как "темницы", даже если она не выражает наиболее научный аспект стоической физики, тем не менее, как мы видели, была знакома стоикам последующих веков. Этическая концепция доктрины чистилища - это именно то, в чем стоики чувствовали потребность, чтобы примирить дуализм добрых и злых душ с конечным преобладанием божественной воли. Опять же, нам нетрудно предположить, что Вергилий черпал материал из стоических источников, учитывая, что он был типично ученым поэтом и отразил стоические настроения во многих других отрывках своих произведений[151]. У нас есть и более прямые свидетельства. Отец Церкви, которого мы уже цитировали, не только приписывает стоикам в другом отрывке учение о чистилище, но и прямо цитирует этот отрывок из Вергилия как изложение стоического учения. И здесь его в некоторой степени поддерживает Тертуллиан, который говорит, что стоики считали, что души глупых после смерти получают наставления от душ добрых[152]. Наконец, мы имеем доктрину, определенно принятую Сенекой[153].

Взгляды греческих стоиков.

297. Теперь мы можем более подробно рассмотреть взгляды и чувства отдельных стоических учителей. Соответственно, нам представляется, что Зенон оставил своим последователям место для значительного разнообразия мнений и цитировал персидскую доктрину скорее из-за ее внушительности, чем из-за ее буквальной истинности. О Клеанфе нам говорят, что он считал, что все души выживают до пожара, в то время как Хрисипп полагал, что это относится только к душам мудрых[154]. Панаэций, хотя и был большим поклонником Платона, тем не менее был настолько сильно впечатлен научным принципом "все, что рождается, должно умереть", что здесь он снова склонен порвать со стоицизмом и полностью приостановить свое суждение относительно будущего существования души[155]; вера в ограниченное будущее существование была бессмысленной для философа, который не верил в сгорание. О взглядах Посидония у нас есть определенный намек на то, что он учил, что "воздух полон бессмертных душ[156]"; и это настолько гармонирует с благочестивым нравом этого учителя, что мы можем с готовностью поверить, что он обогатил

несколько голые догадки своих предшественников с помощью восточного воображения и что он ввел в стоицизм не только доктрину демонов, но и чистилища, считая, что души существуют как до, так и после.

Взгляд на Сенеку.

298. В период римского принципата вопрос о будущем существовании души приобретает особую значимость. Сенеку критикуют на том основании, что временами он придерживается веры, которую не исповедует искренне, отчасти для того, чтобы сделать свое учение более популярным, отчасти для того, чтобы утешить своих друзей во время скорби. Факты говорят об обратном. Сенека ни разу не выходит за рамки принятого стоического вероучения; он советует своим друзьям с нетерпением ждать периода очищения[157], жизни чистых душ в областях эфира и окончательного единения с божественным существом. Именно после очищения душа путем утончения элементов, из которых она создана, прокладывает себе путь в высшие области[158]; она находит тихий и спокойный дом в чистом светлом эфире[159]; она сбросила бремя плоти[160]; ее не отделяют ни горы, ни моря от других счастливых душ[161]; она ежедневно наслаждается свободным общением с великими людьми прошлого[162]; она взирает на мир людей внизу и на возвышенную компанию звезд в своей собственной окрестности[163]. В более позднюю эпоху все блаженные души будут вновь поглощены первоэлементами[164], претерпев изменения, но не утратив свою бессмертную природу[165]. Несколько эксцентричный язык Сенеки часто использовался христианскими писателями для выражения веры, которая не обязательно является идентичной[166]; но за созданные таким образом ассоциации Сенека не должен нести ответственность.

Личность не может выжить.

299. С угасанием интереса к стоической физике появляется тенденция упускать из виду промежуточные стадии жизни души и останавливаться исключительно на ее окончательном поглощении; в то же время с этической точки зрения настаивается, что никакие возможные мнения о будущем души не должны нарушать спокойствия добродетельного ума. В одном другом, но важном вопросе стоическое учение становится более ясным. Ни в коем случае нельзя отождествлять душу, пережившую смерть, с человеком, который когда-то жил. Отрезанная от всех человеческих отношений, от тела и его органов, от собственных подчиненных сил[167], она уже не "ты", а нечто иное, занимающее свое место в должном порядке вселенной. Во всем этом стоическая доктрина остается формально неизменной; но ее выражение теперь настолько огрублено, что, кажется, дает лишь отрицательный ответ на унаследованную надежду, и главное утешение, которое она предлагает, заключается в том, что "смерть - это конец всех бед". Это изменение тона начинается с самого Сенеки; именно он говорит скорбящему: "Твой близкий вступил в великий и бесконечный покой[168]"; "Смерть - это избавление от боли и ее конец[169]"; "Смерти не должно быть. Я знаю все ее значение. Как все было до моего рождения, так будет и после моего ухода[170]"; "Если мы погибнем в смерти, то ничего не останется[171]". У Эпиктета и Марка Аврелия этот новый тон звучит гораздо отчетливее, если можно так выразиться, неумолимее. К характерным отрывкам из этих писателей, процитированным выше[172], можно добавить следующий, возможно, самый точный из всех:

"Если души переживают смерть, как может воздух удерживать их вечно? Как, отвечаем мы, земля удерживает тела поколения за поколением, преданные могиле? Как на земле, после определенного срока выживания, изменение и растворение вещества освобождает место для других мертвых тел, так и души, трансмутированные в воздух, после периода выживания,

изменяются с помощью процессов диффузии и воспламенения, возобновляются в семенном принципе вселенной и таким образом освобождают место для других, чтобы занять место обитания вместо них. Таков естественный ответ, предполагающий выживание душ[173]".

Таковы последние слова стоицизма, не полностью удовлетворяющие ни знаниям, ни стремлениям, но, несомненно, основанные на широком кругозоре и острой дискриминации.

Мужчины и женщины.

300. Вся природа человека, о которой мы говорили до сих пор, является общей для каждого человека, родившегося на свет, за некоторыми исключениями, зависящими от возраста или темперамента, которые были объяснены вскользь. Осталось вкратце обсудить важные различия, обусловленные полом, национальностью и местом проживания. Есть все основания полагать, что равенство мужчин и женщин, хотя в то время оно казалось парадоксальным, было общепринято ранними стоиками и принято в качестве практического принципа в стоических домах. Вся трактовка человеческой природы стоиками в равной степени относится к мужчине и женщине и указывает на вывод, что как моральные агенты они обладают одинаковыми способностями и одинаковой ответственностью[174]. Сенека в письме к одной даме с философскими симпатиями утверждает это как свое твердое убеждение[175], а жизнь многих стоических жен и дочерей (о которых мы расскажем в следующей главе)[176] показывает, что оно имеет под собой твердую основу. Мы не должны придавать большого значения тем более ярко выраженным мужским взглядам, которые Сенека иногда высказывает, например, , что женщина вспыльчива, легкомысленна и лишена самоконтроля[177], или перипатетической доктрине, что мужчина рожден, чтобы править, а женщина - чтобы подчиняться[178]; ибо эти настроения, как бы ни приветствовали их отдельные корреспонденты, не были укоренены в стоической теории и не служили примером в римском обществе его собственных дней.

Класс и раса.

301. Из ранней истории стоицизма, и в частности из доктрины Космополиса, с такой же очевидностью следует, что классовые и расовые различия едва ли воспринимались его основателями. Этому есть и другие исторические причины в распространении эллинистической цивилизации, которая была совершенно католической по духу и принимала учеников всех национальностей[179]. Доктрина Аристотеля о том, что некоторые народы по своей природе приспособлены только к рабству, не находит отклика в стоическом мире[180]. Мы тщетно ищем там следы того инстинктивного чувства национального различия, той чувствительности к расе и цвету кожи, которую легко распознать в ранней истории Греции и Рима и которая так остро проявилась в развитии современной мировой политики. Римские стоики, как мы увидим позже, могли в индивидуальном порядке гордиться преимуществами рождения, но они никогда не связывали это чувство со своей философией. Однако то тут, то там мы находим признаки научного интереса к вопросу о различиях национальных характеров, которые обычно приписываются влиянию климата. Сенека, например, замечает, что у жителей северных климатических зон характеры такие же грубые, как и их небо; поэтому из них получаются хорошие воины, но плохие правители[181]. Однако когда он созерцает северных варваров, его ум занят главным образом восхищением; как и другие прогерманцы того времени, он с пророческой ясностью предвидит опасность, угрожающую Римской империи. Если германцы однажды отбросят свои жестокие внутренние ссоры и добавят к своему мужеству разум и дисциплину, у Рима действительно появится повод возобновить добродетели своей ранней истории[182]". Корни истинного величия души, таким образом, лежат глубже, чем литературная культура или философская

проницательность. Ирония истории заключается в том, что стоицизм, нацеленный прежде всего на практичность, должен был так верно диагностировать растущую слабость римского мира и при этом не предложить никакого иного средства, кроме возвращения к эпохе, когда философия была неизвестна.

ФУТБОЛЬНЫЕ ССЫЛКИ

[1] 'rex noster est animus: hoc incolumi cetera manent in officio, parent, obtemperant; cum ille paullum vacillavit, simul dubitant. ubi vero impotens, cupidus, delicatus est, fit tyrannus; tunc eum excipiunt adfectus impotentes' Sen. *Ep.* 114, 24.

[2] См. L. Stein *Psych.* i p. 206.

[3] См. выше, § 68.

[4] "natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones, quas ὁρμάς Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet ut nosmetipsi, qui animis movemur et sensibus" Cic. *N. D.* ii 22, 58.

[5] τὴν δὲ ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν, ἧς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμψυχοῦσθαι Hermias *irris. gent. phil.* 7 (Arnim i 495).

[6] 'ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum' Cic. *N. D.* ii 14, 37.

[7] τὸν κόσμον περιέχειν τὸν Δία καθάπερ ἄνθρωπον ψυχὴν Philod. *piet.* 15 (Arnim iii *Diog.* 33).

[8] "quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est" Sen. *Ep.* 65, 24.

[9] Philo *rer. div.* i 494 M (Stein *Psych.* i 207).

[10] См. выше, § 242.

[11] См. ниже, § 274.

[12] См. выше, § 11.

[13] По этому вопросу см. Tylor, *Anthropology*, ch. xvi; *Primitive Culture*, chs. xi-xvii; Jevons, *Introd. to the history of Religion*, ch. v.

[14] См. выше, § 174.

[15] Nemes. *nat. hom.* ii 85 и 86 (Arnim i 518).

[16] *ib.* 99 (Arnim ii 790).

[17] Здесь мы близко соприкасаемся с современным образом мышления. Душа - это самость, познаваемая субъективно и изнутри, к чему апеллирует аргумент Декарта "cogito, ergo sum". Тело - это самость, познаваемая объективно и извне, сначала в наших соседях, которые препятствуют нашим усилиям ("officium quod corporis exstat, | officere atque obistere" Lucr. *R.* N. i 337, 8), а затем, по аналогии, в нас самих. Стоическая теория утверждает, что субъективное и объективное знание в конечном счете одно и то же, поскольку оба являются деятельностью одного и того же Логоса. См. выше, § 149.

[18] Это различие наиболее ясно выражено у Ювенала: "sensus a caelesti demissum traximus arce, | cuius egent prona et terram spectantia. mundi | principio indulsit communis conditor illis | tantum animas, nobis animum quoque, mutuus ut nos | adfectus petere auxilium et praestare iuberet" *Sat.* xv 146-150.

[19] См. выше, § 206.

[20] См. выше, § 203.

[21] 'Zenoni Stoico animus ignis videtur' Cic. *Tusc. disp.* i 10, 19.

[22] "spiritum quippe animam esse Zenon quaerit hactenus; quo recedente a corpore moritur animal, hoc certe anima est. naturali porro spiritu recedente moritur animal; naturalis igitur spiritus anima est" Chalc. *in Tim.* 220 (Arnim i 138).

[23] "probabilius enim videtur, tale quiddam esse animum, ut sit ex igni atque anima temperatum" Cic. *N. D.* iii 14, 36; ср. Arnim ii 786. Это мнение было принято Панаэцием: "is animus ... ex inflammata anima constat, ut potissimum videri video Panaetio" *Tusc. disp.* i 18, 42.

Упоминаемые здесь "огонь" и "воздух" не являются обычными элементами: οὐ γὰρ πᾶν πῦρ οὐδὲ πᾶν πνεῦμα ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν. μετὰ τίνος οὖν ἔσται εἴδους ἢ δίου καὶ λόγου καὶ δυνάμεως καί, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, τόνου Alex. Aphr. *de anima* p. 115, 6 (Arnim ii 785). См. далее Stein *Psychologie* i pp. 101 - 103.

[24] οἱ Στωϊκοὶ πνεῦμα νοερὸν θερμόν [τὴν ψυχὴν] Aët. *plac.* iv 3, 3.

[25] "animum constat animal esse, cum ipse efficiat, ut simus animalia; et cum ab illo animalia hoc nomen traxerint" Sen. *Ep.* 113, 2; "et animus meus animal est et ego animal sum; duo tamen non sumus. quare? quia animus mei pars est" ib. 5.

[26] Тертуллиан рассматривает этот вопрос в борьбе с еретиками-валентинианами; *de an.* 21.

[27] "cum elementa sint quattuor, ignis aquae aeris terrae, potestates pares his sunt, fervida frigida arida atque umida; eadem animalium hominumque discrimina sunt" Sen. *Dial.* iv 19, 1 и 2; "cuius [in homine] elementi portio praevalerebit, inde mores erunt" ib. 2.

[28] "languida ingenia et in somnum itura inertibus nectuntur elementis" ib. i 5, 9.

[29] "iracundos fervida animi natura faciet; frigidi mixtura timidos facit" ib. iv 19, 2.

[30] "quaecunque adtribuit condicio nascendi et corporis temperatura, haerebunt" *Ep.* 11, 6.

[31] Современное рассмотрение этой темы см. в Ribot, *The emotions*, chs. xii и xiii; а также в работах Fouillée, Paulhan и других французских авторов. О более ранней истории см. Summers on Sen. *Ep.* 11, 3, и Stein *Psych.* i p. 175.

[32] ψυχή ἐστὶ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικοὺς λόγους Galen *def. med.* 29 (Arnim ii 780); 'nosmetipsi qui animis movemur' Cic. *N. D.* ii 22, 58; "humanus animus agilis est et pronus ad motus" Sen. *Dial.* ix 2, 11.

[33] μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αὐτὴν πῶς ἔχουσιν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δὲ ὀργίζεσθαι [qu. ὀρέγεσθαι?] ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν παρὰ μέρος Alex. Aph. *de anima* p. 118 (Arnim ii 823).

[34] 'huiusmodi autem non tam partes animae habebuntur quam vires et efficaciae et operae' Tert. *de an.* 14. Их также можно назвать качествами души: οἱ ἀπὸ Χρυσίππου καὶ Ζήνωνος φιλόσοφοι

τὰς μὲν δυνάμεις ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητος συμβιβάζουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προὑποκειμένην ταῖς δυνάμεσι τιθέασι Stob. i 49, 33.

[35] См. выше, § 79; для других подразделений Tert. *de an.* 14 (Arnim i 144), Cic. *Off.* i 28, 101, и вообще Stein, *Psych.* i p. 123.

[36] Об этом переводе см. § 101, прим. 81.

[37] [ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ] ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἱ κείων ὀργάνων προσφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις Aët. *plac.* iv 4, 4.

[38] Arnim ii 838. Поскольку многие философы считают, что ум находится в голове, Хрисипп собирает множество аргументов в пользу обратного; например, что женщины, когда не соглашаются с каким-либо утверждением, говорят "это не пройдет", указывая при этом на сердце, Galen *plac. Hipp. et Plat.* iii 5, p. 323 K (Arnim ii 892). Далее, что καρδιά происходит от κράτησις, сердце - место правления ib. (Arnim ii 896). Он мог бы подкрепить свою точку зрения тысячами цитат из поэтов. С другой стороны, мы находим предположение, что княжество обитает в наших шарообразных головах, как во вселенной (Aët. *plac.* iv 21, 4). Это последнее мнение может быть обусловлено влиянием академиков (Schmekel, p. 259).

[39] δυνάμεις μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης Galen *plac. Hipp. et Plat.* p. 51 K.

[40] τὸ λογιστικὸν μόριον τῆς ψυχῆς, ὃ καὶ ἡ δῖος ἡγεμονικὸν καλεῖται Alex. *Aphr. de an.* p. 98, 24 (Arnim ii 839). В этом направлении Эпиктет определяет рациональную способность как "то, что созерцает и себя, и все другие вещи" *Disc.* i 1, 4.

[41] τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο [τὸ ἡγεμονικὸν] δεικνύντες Galen *plac. Hipp. et Plat.* ii 2 p. 215 K.

[42] "intellegendum est etiam, duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis; altera autem, quae proprie singulis est tributa" Cic. *Off.* i 30, 107.

[43] Arnim ii 823.

[44] *To himself* vii 64.

[45] ib. iv 12.

[46] ib. v 27.

[47] ib. iii 5, v 10, xii 1; также Эпиктет "Бог внутри, и твой демон внутри" *Disc.* i 14, 14.

[48] См. выше, §§ 146-156.

[49] ἔργα δὲ ψυχῆς ὁρμᾶν, ἀφορμᾶν, ὀρέγεσθαι, ἐκκλίνειν, παρασκευάζεσθαι, ἐπιβάλλεσθαι, συγκατατίθεσθαι. τί ποτ' οὖν ἐστὶ τὸ ἐν τούτοις τοῖς ἔργοις ῥυπαρὸν παρέχον αὐτὴν καὶ ἀκάθαρτον; οὐδὲν ἄλλο ἢ τὰ μοχθηρὰ κρίματα αὐτῆς Epict. *Disc.* iv 11, 6 и 7.

[50] ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόπος ἐστὶν ὃ κανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μή Stob. ii 7 5b 4; "quaerimus quomodo animus semper secundo cursu eat" Sen. *Dial.* ix 2, 4; "quidam se domi contrahunt, dilatant foris ac extendunt; vitium est haec diversitas et signum vacillantis animi ac nondum habentis tenorem suum" Ep. 20, 3.

[51] См. выше, § 96.

- [52] 'satis natura homini dedit roboris, si illo utamur; nolle in causa est, non posse praetenditur' Sen. *Ep.* 116, 8.
- [53] 'animi motus eos putemus sanissimos validissimosque, qui nostro arbitrio ibunt, non suo ferentur' *Dial.* iv 35, 2.
- [54] "hanc stabilem animi sedem Graeci εὐθυμίαν vocant, ego tranquillitatem voco" ib. ix 2, 3.
- [55] *Ep.* 114, 24 (см. выше, § 263, прим. 1).
- [56] "non est [mens] ex terreno et gravi concreta corpore, ex illo caelesti spiritu descendit" *Dial.* xii 7, 7; "ratio nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa" *Ep.* 66, 12.
- [57] "animus, sed hic rectus bonus magnus ... quid aliud voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem?" ib. 31, 11.
- [58] "sacer inter nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator [et] custos" ib. 41, 2.
- [59] 'deum te igitur scito esse: si quidem deus est qui viget, qui sentit, qui meminit' Cic. *Rep.* vi (*Somn. Scip.*) 24, 26.
- [60] Имеется в виду физика, в частности астрономия: "animus] hoc habet argumentum divinitatis suae, quod illum divina delectant; nec ut alienis sed ut suis interest" Sen. *N. Q.* i Prol. 12; ср. Гораций *Ep.* i 12, 14-19.
- [61] "Когда ты общаешься, когда ты упражняешься, когда ты участвуешь в дискуссиях, разве ты не знаешь, что ты питаешь бога, что ты упражняешь бога? Несчастный, ты носишь с собой бога и не знаешь этого". Epict. *Disc.* ii 8, 12.
- [62] "dicere porro, oculos nullam rem cernere posse, | sed per eos animum ut foribus spectare reclusis, | difficile est" Lucr. *N. D.* iii 360-362; ср. Arnim ii 862. См. также Cic. *N. D.* iii 4, 9 и ценное примечание Майорова. Современные психологи на стороне стоиков.
- [63] См. выше, § 146, прим. 18.
- [64] τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὰς δὲ αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ Aët. *plac.* iv 23, 1.
- [65] См. выше, § 146, прим. 18.
- [66] αἱ σθητικῇ γὰρ φαντασίᾳ συγκατάθεσις ἐστὶν ἢ αἱ σθησις Porph. *de anima* (Arnim ii 74); "dicunt Stoici sensus ipsos adsensus esse" Cic. *Ac.* ii 33, 108.
- [67] αἱ σθησις δὲ λέγεται ... καὶ ἡ περὶ τὰ αἱσθητήρια κατασκευή, καθ' ἣν τινες πηροὶ γίνονται Diog. L. vii 52.
- [68] 'Stoici causas esse videndi dicunt radiorum ex oculis in ea, quae videri queunt, emissionem aerisque simul intentionem' Gell. *N. A.* v 16, 2; "Stoici videndi causam in nativi spiritus intentione constituunt, cuius effigiem coni similem volunt" Chalc. *Tim.* 237 (Arnim ii 863).
- [69] Arnim ii 869.
- [70] Ποσειδώνιος γοῦν αὐτὴν (sc. τὴν ὄψιν) σύμφυσιν ὀνομάζει Aët. *plac.* iv 13, 3.
- [71] Diog. L. vii 158.
- [72] Arnim ii 836.

[73] 'Cleanthes [ambulationem] ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum' Sen. *Ep.* 113, 23.

[74] 'vocem Stoici corpus esse contendunt, eamque esse dicunt ictum aera' Gellius *N. A.* v 15, 6.

[75] "quid enim est vox nisi intentio aeris, ut audiat, linguae formata percussu? Sen. *N. Q.* ii 6, 3.

[76] ὁ λόγος ἐκεῖθεν ἐκπέμπεται, ὅθεν καὶ ἡ φωνή. ἡ δὲ φωνὴ οὐκ ἐκ τῶν κατὰ τὴν κεφαλὴν τόπων ἐκπέμπεται, ἀλλὰ φανερώς ἐκ κάτωθεν μᾶλλον Galen. *plac. Hipp. et Plat.* ii 5 p. 205 Müller.

[77] См. выше, § 161.

[78] См. выше, § 178.

[79] *Lucr. R. N.* iv 1214-1220.

[80] E. Haeckel, *Welträthsel* (Volksausg.) p. 30. Курсив принадлежит автору этой книги.

[81] *ib. Anmerkungen*, p. 158.

[82] Хотя Лукреций смеется над идеей приписывать смех и слезы стихиям ("hac ratione tibi pereunt primordia rerum: | fiet, uti risu tremulo concussa cachinnent, | et lacrumis salsis umectent ora genasque" *R. N.* i 917-919), все же он приписывает им существенную силу свободной воли: "si ... nec declinando faciunt primordia motus | principium quoddam, quod fati foedera rumpat, | unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas? *R. N.* ii 253-257.

[83] οἱ Στωϊκοὶ ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς φέρεσθαι τὰ σπέρματα Aët. *plac.* v. 11, 3; "Когда ты совокупляешься со своей женой... ты носишь с собой бога" Epict. *Disc.* ii 8, 12.

[84] μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ... τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικούς λόγους Diog. *L.* vii 157.

[85] τῶν δὲ λοιπῶν [μερῶν τῆς ψυχῆς] τὸ μὲν λέγεται σπέρμα, ὅπερ καὶ αὐτὸ πνεῦμα ἐστὶ διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῶν παραστατῶν Aët. *plac.* iv 21, 4; cp. Diog. *L.* vii 159.

[86] τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μὴ γμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός Euseb. *pr. ev.* xv 20, 1 (Arnim i 128). То, что разделение или "отрывание" (ἀπόσπασμα) не является полным или абсолютным, вытекает из общих принципов стоической физики: см. выше § 262.

[87] 'in semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est' Sen. *N. Q.* iii 29, 3.

[88] "utrum ex patris tantummodo semine partus nascatur, ut ... Stoici scripserunt" Censor. *di. nat.* 5; cp. Diog. *L.* vii 159, Aët. *plac.* v 5, 2.

[89] Доказательства этого в основном косвенные. [ὁ δὲ Κλεάνθης] οὐ μόνον, φησὶν, ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα ἀλλὰ κατὰ τὴν ψυχὴν Nemes. *nat. hom.* ii 85 и 86 (Arnim i 518); "quod declaret eorum similitudo, qui procreentur; quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat" Cic. *Tusc. disp.* i 32, 79.

[90] προῖεσθαι δὲ καὶ τὴν γυναῖκα σπέρμα- κἂν μὲν ἐπικρατήσῃ τὸ τῆς γυναικός, ὅμοιον εἶναι τὸ γεννώμενον τῇ μητρὶ, ἐὰν δὲ τὸ τοῦ ἀνδρός, τῷ πατρὶ Aët. *plac.* v 11, 4.

[91] См. выше, § 63.

[92] "inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam ambitiosam impotentem positam in adfectionibus, alteram humilem languidam voluptatibus deditam" Sen. *Ep.* 92, 8.

[93] "appetitus (eam enim esse volumus ὁρμήν), qua ad agendum impellimur, et id appetimus quod est visum" Cic. Ac. ii 8, 24.

[94] Панаэций называет это просто ὄρεξις; также используется термин ἐπιβολή: см. § 272, прим. 49.

[95] См. выше, § 146.

[96] Целлер (*Στοιχει*, стр. 243) утверждает, что человеку присущи как иррациональные, так и рациональные импульсы. По-видимому, это выражение неверно.

[97] φαντασία ὁρμητικὴ τοῦ καθήκοντος Stob. ii 7, 9.

[98] 'omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. quid sit adsensio dicam. oportet me ambulare: tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam' Sen. Ep. 113, 18.

[99] δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος Diog. L. vii III; "omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione" Cic. Tusc. disp. iv 7, 14; ἀσθενῇ δὲ λέγουσι συγκατάθεσιν, ὅταν μηδέπω πεπεικότες ᾤμεν ἡμᾶς αὐτοὺς Galen de peccatis ii 1 p. 59 K (Arnim iii 172); ἔστι δ' αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωννα ... ὁρμὴ πλεονάζουσα Diog. L. vii 110.

[100] 'in corpore nostro ossa nervique et articuli, firmamenta totius et vitalia, minime speciosa visu, prius ordinantur; deinde haec, ex quibus omnis in faciem adspectumque decor est. post haec omnia qui maxime oculos rapit, color, ultimus perfecto iam corpore adfunditur' Sen. Dial. iv 1, 2.

[101] См. выше, § 268.

[102] ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν Galen plac. Hipp. et Plat. iii 1 p. 251 M, цитируя Хрисиппа (Arnim ii 885).

[103] Шмекель прослеживает введение этой доктрины до Посидония и находит в ней отправную точку позднейшего мистицизма, *Philos. d. mittl. Stoa*, pp. 400 sqq. См. также L. Stein, *Psych.* i 194.

[104] "nos corpus tam putre sortiti" Sen. Ep. 120, 17; "inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibus habilis, ut ait Posidonius" ib. 92, 10.

[105] "haec quae vides ossa circumiecta nobis, nervos et obductam cutem, voltumque et ministras manus, et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. obruitur his animus, effocatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa coniectus. omne illi cum hac carne grave certamen est" Sen. Dial. vi 24, 5; "corpusculum hoc, custodia et vinculum animi" ib. xii 11, 7.

[106] "Кто я? Бедный несчастный человек с моим жалким куском плоти". Через это родство с плотью некоторые из нас становятся подобны волкам" Epict. Disc. i 3, 5 и 7.

[107] 'corpus hoc animi pondus et poena est' Sen. Ep. 65, 16; 'quantum per moras membrorum et hanc circumfusam gravem sarcinam licet' Dial. xii 11, 6; 'corporis velut oneris necessarii non amator sed procurator est' Ep. 92, 33.

[108] "Эпикур поместил добро в шелуху" Epict. Disc. i 23, 1.

[109] "Ты должен владеть всем своим телом, как бедный осел грузом. Когда тело - это осел, все остальное - это вещи, принадлежащие ослу, вьюки, седла, обувь, ячмень, корм" ib. iv 1, 79 и 80.

[110] В частности, к практике членовредительства, к которой Сенека испытывает отвращение: "cottidie comminiscimur, per quae virilitati fiat iniuria ... alius genitalia excidit" Sen. *N. Q.* vii 31, 3.

[111] "nec domum esse hoc corpus, sed hospitium et quidem breve hospitium" Sen. *Ep.* 120, 14; "hoc [corpus] natura ut quandam vestem animo circumdedit" ib. 92, 13.

[112] "inter me teque conveniet corpus in honorem animi coli" ib. 92, 1. В том же духе Сенека пишет, осуждая гладиаторские бои: "homo sacra res homini" ib. 95, 33.

[113] "[natura] voltus nostros erexit ad caelum" ib. 94, 56; "[natura] ... ut ab ortu sidera in occasum labentia prosequi posset, sublime fecit [homini] caput et collo flexili imposuit" *Dial.* viii 5, 4. См. также Mayor on Juv. *Sat.* xv 147.

[114] Cic. *N. D.* ii 54 - 58.

[115] "quae partes corporis, ad naturae necessitatem datae, adspectum essent deformem habiturae atque turpem, eas [natura] contexit atque abdidit" *Off.* i 35, 127.

[116] В эпикурейской системе атомы души рассеяны среди атомов тела, происходит их смешение, которое, однако, не выходит за рамки сопоставления; в стоической системе душа пронизывает тело. Стоическое объяснение часто упоминается оппонентами как *reductio ad absurdum*: τῷ λέγοντι τὴν ψυχὴν σῶμα ἔπεται τὸ σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν Alex. Афр. *Arist. Top.* ii 93 (Arnim ii 798). Отношение принципатa к человеку в целом также называется σύστασις (*constitutio*); "constitutio est principale animi quodam modo se habens erga corpus" Sen. *Ep.* 121, 10.

[117] οἱ Στωϊκοὶ μέρος αὐτὸ [τὸ ἔμβρυον] τῆς γαστρὸς, οὐ ζῶν Aët. *plac.* v 14, 2; τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι [Χρύσιππος] νομίζει καθάπερ φυτὸν Plut. *Sto. rep.* 41, 1.

[118] Stein, *Psych.* i p. 115.

[119] ὅταν δὲ τεχθῇ, ψυχούμενον ὑπὸ τοῦ ἁέρος τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶν Plut. как выше.

[120] "infans nondum rationalis [est]" Sen. *Ep.* 121, 14; "tu me expertem rationis genuisti, onus alienum" Ben. iii 31, 2.

[121] См. выше, § 153, прим. 66.

[122] διασῶζεσθαι λέγουσιν αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] ἔκ τε τῆς ἀναθυμιάσεως τοῦ αἵματος καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰσπνοὴν ἔλκομένου [ἁέρος] Galen *comm. Hipp.* 6 (Arnim ii 782); τρέφεσθαι ἐξ αἵματος τὴν ψυχὴν, οὐσίαν δ' αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα *plac. Hipp. et Plat.* ii 8 (Arnim i 140); "бедная душа сама по себе просто выдох крови" M. Aurel. *К самому себе* v 33.

[123] Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος- ... 'καὶ ψυχὰι δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται.' ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ ἀποφαίνει Ζήνων Ar. *Did. fr.* 39, 2 и 3 (Diels); ссылка на Гераклита не обязательно является точной цитатой Зенона, см. критическое примечание Вуатер к fr. 42; с другой стороны, примечание Diels к fr. 12. Л. Штейн считает, что стоики упустили смысл Гераклита, хотя и приняли его терминологию; см. *Psych.* i, прим. 182.

[124] См. выше, § 200.

[125] См. § 316, прим. 100.

[126] καὶ τὴν ψυχὴν [οἱ Στωϊκοὶ] ἔφασαν μηδὲν ὑπὸ τοῦ σώματος ἢ ὠφελεῖσθαι ἢ βλάπτεσθαι Theod. *Gr. aff. cur.* 11; см. в целом обсуждение Штейна, *Psych.* i pp. 139, 140.

[127] Plut. fr. (*de an.*) 6, 3.

[128] οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος Aët. *plac.* v 23, 4, cf. Plut. *Qu. conv.* IV ii 4, 6; "contrahi autem animum Zeno et quasi labi putat atque concidere, et id ipsum esse dormire" Cic. *Div.* ii 58, 119. См. также выше, § 177.

[129] 'senes difficiles et queruli sunt, ut aegri et convalescentes, et quorum aut lassitudine aut detractio sanguinis exhaustus est calor' Sen. *Dial.* iv 19, 4.

[130] ὅταν δὲ παντελὴς γένηται ἡ ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, τότε γίνεσθαι θάνατον Aët. *plac.* v 23, 4.

[131] 'cum animarum aeternitatem disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium' Sen. *Ep.* 117, 6.

[132] "iuvabat de aeternitate animarum quaerere, immo mehercules credere. credebam enim me facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium" Sen. *Ep.* 102, 2; cf. Cic. *Tusc. disp.* i 11, 24.

[133] Особенно Л. Штейн: "для того, чтобы их философия стала популярной и мундгерехтской, необходимо, чтобы их стоики были настроены на то, что их все философские системы будут затронуты" *Psych.* i 149. Далее их шотландский критик: "Таким образом, поздний стоицизм пытался удовлетворить требования человеческого сердца, которые ранний стоицизм в значительной степени игнорировал" W. L. Davidson, *The Stoic creed*, p. 98; снова "die Lehre von der Fortdauer der Seele ... war nur für die grosse Menge berechnet" H. A. Winckler, *Stoicismus*, p. 50. Целлер гораздо более судителен, *Stoics*, pp. 217-222.

[134] ἔνιοι δὲ τὴν μὲν τοῦ ὅλου [ψυχὴν] αἰδιον, τὰς δὲ λοιπὰς συμμίγνυσθαι ἐπὶ τελευτῇ εἰς ἐκείνην Ar. *Did.* fr. 39, 5.

[135] τὴν δὲ ψυχὴν γενητὴν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν- οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσιν φθείρεσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτὴν ib. 6; "Stoici ... diu mansuros aiunt animos, semper negant" Cic. *Tusc. disp.* i 31, 77.

[136] τὴν μὲν τῶν σπουδαίων [ψυχὴν] διαμένειν] μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων, τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων πρὸς ποσοῦς τινὰς χρόνους- τὰς δὲ τῶν ἀφρόνων καὶ ὁλόγων ζῶν ψυχὰς συναπόλλυσθαι τοῖς σώμασι Ar. *Did.* fr. 39, 6 и 7.

[137] Arnim ii 815.

[138] [αἱ ψυχὰι] λεπτομερεῖς οὔσαι καὶ οὐχ ἥττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις εἰς τοὺς ἄνω μᾶλλον τόπους κουφοφοροῦσι ... τὸν ὑπὸ σελήνην οἱ κοῦσι τόπον Sext. *math.* ix 71 to 73 (Arnim ii 812); Ar. *Did.* fr. 39, 4; "si [animae] permanent et conservant habitum suum, ... necesse est ferantur ad caelum et ab his perrumpatur et dividatur crassus hic et concretus aer; calidior enim est vel potius ardentior animus, quam est hic aer" Cic. *Tusc. disp.* i 18, 42; "itaque sublimantur animae sapientes ... apud Stoicos sub lunam" Tert. *de an.* 54 (Arnim ii 814).

[139] τροφῇ τε χρῶνται οἱ κείᾳ τῇ ἀπὸ τῆς ἀναθυμιάσει ὡς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα Sext. *math.* ix 73; 'fortium animas existimant in modum siderum vagari in aere' Comm. *in Lucan.* ix 6 (Arnim ii 817).

[140] εἰ οὖν διαμένουσιν αἱ ψυχαί, δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται Sext. как в прим. 138; φασι δὲ εἶναι καὶ τινὰς δαίμονας καὶ ἥρωας, τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχὰς Diog. L. vii 151; "plenus [est] aer immortalium animorum" Cic. *Div.* i 30, 64, цитируя Посидония.

[141] "[Stoici] existimant animam hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi" Sen. *Ep.* 57, 7; сам Сенека отвергает это мнение.

[142] Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας [τὰς ψυχὰς] ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον Diog. L. vii 157.

[143] "esse inferos Zenon docuit et sedes piorum ab impiis esse discretas; et illos quidem quietas ac delectabiles incolere regiones, hos vero luere poenas in tenebrosis locis atque in caeni voraginibus horrendis" Lactant. *Div. inst.* vii 7, 13 (Arnim i 147); "reliquas animas ad inferos deiciunt" Tert. *de an.* 54. Cp. Cic. fr. 240, 6.

[144] Pearson, *Fragments*, p. 146.

[145] So Hirzel, *Untersuchungen* ii p. 29 note.

[146] "et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus, | funditus humanam qui vitam turbat ab imo, | omnia suffuscans mortis nigrore, neque ullam | esse voluptatem liquidam puramque relinquit" R. N. iii 37-40.

[147] Cic. *Tusc. disp.* i 16, 36.

[148] N. D. ii 2, 5.

[149] "cogita illa, quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse; nullas imminere mortuis tenebras nec carcerem nec flumina igne flagrantia nec oblivionis amnem nec tribunalia ... [nec] ullos iterum tyrannos. luserunt ista poetae et vanis nos agitavere terroribus" Sen. *Dial.* vi 19, 4. Здесь мы имеем противоположную крайность по отношению к утверждению в примечании 131.

[150] Вергилий *Aen.* vi 724-747 (перевод лорда Боуэна). Соответствующее описание Рая см. там же, с. 638-644. Суть этого обсуждения взята из полного примечания Гирцеля в его *Untersuchungen* ii pp. 25-31.

[151] Например, *Georg.* iv 221 sqq. См. также ниже, §§ 434, 435.

[152] "impias vero [animas Stoici dicunt] ... habere aliquid imbecillitatis ex contagione carnis, cuius desiderii ac libidinibus addictae ineluibilem quendam fucum trahant labemque terrenam, quae cum temporis diuturnitate penitus inhaeserit, eius naturae reddi animas, ut cruciabiles fiant per corporis maculam, quae peccatis inusta sensum doloris attribuit. quam sententiam poeta sic explicavit-"quin et supremo etc.". Lact. *Div. inst.* vii 20, 9 и 10 (Arnim ii 813); "[Stoicos] miror, quod † imprudentes animas circa terram prosternant, cum illas a sapientibus multo superioribus erudiri adfirment" Tert. *de an.* 54 (Arnim i 147, читает "prudentes" по собственному предположению). С другой стороны, Августин (*Civ. De.* xxi 13) приписывает эту доктрину "платоникам" (Platonici quidam) и Comm. Luc. ix 9 (p. 291 Us.) Пифагору. См. Schmekel, p. 105.

[153] "facillimum ad superos iter est animis cito ab humana conversatione dimissis. facilius quicquid est illud obsoleti inlitique eluunt" Sen. *Dial.* vi 23, 1; "[filius tuus] paulum supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit" ib. 25, 1.

[154] Diog. L. vii 157.

[155] Cic. *Tusc. disp.* i 32, 79.

[156] См. выше, §§ 254, 293; об учении Посидония о предсуществовании души см. Schmekel, p. 250.

[157] См. выше, § 296.

[158] "animus beneficio subtilitatis suae erumpit" Sen. *Ep.* 57, 8.

[159] 'ibi illum aeterna requies manet e confusis crassisque pura et liquida visentem' *Dial.* vi 24, 5.

[160] 'emissis [animis] meliora restant onere detracto' *Ep.* 24, 18. Так и в службе погребения "души верных, освободившись от бремени плоти, пребывают в радости и благоденствии".

[161] "non illos interfusa maria discludunt nec altitudo montium; tramites omnium plani" *Dial.* vi 25, 3.

[162] "ad excelsa sublatus inter felices currit animas, Scipiones Catonesque, interque contemptores vitae et mortis beneficio liberos" ib. 1.

[163] "rerum naturae spectaculo fruitur et humana omnia ex superiore loco despicit, divina vero propius intuetur" ib. xi 9, 3.

[164] "nos quoque, felices animae atque aeterna sortitae, parva ruinae ingentis accessio, in antiqua elementa vertemur" ib. vi 26, 7.

[165] '[animus], si superstes est corpori, nullo genere [perire potest], quoniam nulla immortalitas cum exceptione est' *Ep.* 57, 9.

[166] См. Winckler, *Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums*, p. 52.

[167] "haec sunt ignorantis, cum de aeternitate animorum dicatur, de mente dici, non de partibus iis, in quibus aegritudines irae libidinesque versentur" Cic. *Tusc. disp.* i 33, 80.

[168] "excepit illum magna et aeterna pax" Sen. *Dial.* vi 19, 6.

[169] "mors dolorum omnium exsolutio est et finis" ib. 19, 5.

[170] "mors est non esse. id quale sit, iam scio. hoc erit post me, quod ante me fuit" *Ep.* 54, 4.

[171] "mors nos aut consumit aut exuit; ... consumptis nihil restat" ib. 24, 18.

[172] См. выше, §§ 140 и 141.

[173] М. Aureл. *К самому себе* iv 21.

[174] См. ниже, § 306. Клеанф написал книгу, чтобы показать, что "добродетель одинакова у мужчин и женщин"; см. Diog. L. vii 103.

[175] "quis dixit naturam maligne cum muliebribus ingeniis egisse, et virtutem illarum in artum retraxisse? par illis, mihi crede, vigor, par ad honesta, libeat, facultas est; dolorem laboremque ex aequo, si consuevere, patiuntur" Sen. *Dial.* vi 16, 1.

[176] См. ниже, §§ 431, 439, 444, 446.

[177] 'muliebre est furere in ira' Sen. *Clem.* i 5, 5; '[mulier] aequae imprudens [атке] animal est, et nisi scientia accessit et multa eruditio, ferum, cupiditatum incontinens' *Dial.* ii 14, 1.

[178] "utraque turba [*m. e. sexus*] ad vitae societatem tantundem [*confert*], sed altera pars ad obsequendum, altera imperio nata [*est*]" *ib.* 1, 1.

[179] См. ниже, § 303.

[180] См. ниже, § 309.

[181] "fere itaque imperia penes eos fuere populos, qui mitiore caelo utuntur. in frigora septentrionemque vergentibus immansueta ingenia sunt" *Sen. Dial.* iv 15, 5. Также и Лукан: 'omnis in Arcto is populus quicunque pruinis | nascitur, indomitus bellis et mortis amator' *Phars.* viii 363-6.

[182] "agedum illis corporibus illis animis luxum opes ignorantibus da rationem, da disciplinam: ut nihil amplius dicam, necesse erit certe nobis mores Romanos repetere" *Sen. Dial.* iii II, 4.

ГЛАВА XII. ЗАКОН ДЛЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА.

Правильный закон.

302. Отдел этики состоит из двух подразделений: этики (в строгом смысле), которая занимается действиями индивида, и политики, которая имеет отношение к порядку в государстве. Утверждается, что в стоицизме последнее полностью подчинено, и что главная цель этой философии - построить убежище для индивида[1]. Истинность этой точки зрения более чем сомнительна. Стоическая этика основывается не на потребностях индивида, а на требованиях высшего Закона. Если есть Вселенная, значит, есть и всеобщий закон, предписывающий нам делать то-то и воздерживаться от того-то". Если есть боги, то есть и добродетель[2]". Мы уже отмечали, что самая ранняя работа Зенона - "О государстве"[3] - представляет собой попытку показать, как государство может быть упорядочено с помощью мудрых законов. Вся теория Логоса ведет к тому же самому. Та же вечная Мудрость, благодаря которой первоматерия обрела форму, в другой функции является правильным правилом (*ὁρθὸς λόγος*, *vera ratio*), которое повелевает и запрещает[4]. Правило и общее право (*κοινὸς νόμος*, *lex communis*) - термины с одинаковым значением, с помощью которых устанавливается стандарт верховной власти[5]; государственное право и конвенциональная мораль, хотя всегда более узкого диапазона и часто более низкой чистоты, все же являются отражением универсального права. Поэтому моральный закон следует изучать прежде всего в его отношении к человеку как политическому и социальному животному.

Космополис.

303. Коренной принцип стоического государства заключается в том, что оно является всемирным, космополисом. Это название возникло из практики, приписываемой Сократу и Диогену (а также другим), отвечать на вопрос "Из какого ты города?" ответом "Из вселенной[6]". Поэтому мы должны рассматривать себя как членов не клана или города, а всемирного общества[7]. В этом обществе все расовые, кастовые и классовые различия должны быть подчинены чувству родства и братства[8]. Этот принцип в равной степени противостоит националистическим предрассудкам, ставящим эллина выше варвара,

философским теориям (например, Аристотеля), выделяющим разумные народы, приспособленные природой к правлению, и другие, способные только подчиняться[9], и идеальным государствам (например, Платона), в которых правящий класс должен быть создан искусством и обучением. Только грубые животные исключены из этого сообщества, поскольку они не обладают разумом; поэтому у них нет прав, но они существуют для служения людям[10]. Все человеческие существа способны достичь добродетели и как таковые являются прирожденными гражданами Космополиса[11]. Преданность этому государству, однако, ни в коем случае не препятствует должной преданности существующим государствам, которые могут рассматриваться как частичные его реализации. Сократ подчинялся законам Афин, даже когда они предписывали ему смерть; Зенон и Клеанф отказались от гражданства этого знаменитого города, чтобы не подумали, что они дешево стоят места своего рождения[12]; а среди римлян Сенека часто настаивает на том, что каждый человек рождается в двух сообществах - Космополисе и своем родном городе[13].

Закон природы.

304. Мир-государство держится вместе не силой или государственным хитроумием, а доброй волей. Мы должны быть в состоянии сказать: "Любовь - это бог, и она - помощник, чтобы сделать город безопасным[14]". Это чувство любви и дружбы естественно возникает между мудрыми людьми, поскольку они причастны к разуму вселенной; так что мы с равным успехом можем сказать, что узы государства - это Логос (*ratio atque oratio*)[15]. Поскольку разум и всеобщий закон существуют в обществе с самого начала, закон не нужно создавать; он существует сам по себе и путем естественного роста (φύσει)[16]. Запись законов - лишь этап в их развитии[17].

Революционные взгляды Зенона.

305. Теория мирового государства, впервые набросанная Зеноном, не нашла места ни для одного из заветных институтов Афин, в которых она проповедовалась. В небесном городе не должно быть ни храмов, ни изображений[18]; пока что цели персидского захватчика должны быть осуществлены. Приведенная причина отнюдь не льстит художественной гордости афинян, ведь им говорят, что их великолепные здания и статуи, пользующиеся всемирной известностью, - это всего лишь работа простых строителей и рабочих[19]. Не должно быть также судов[20] и гимназий. Практика выслушивания обеих сторон в суде неразумна, поскольку, если истец доказал свою правоту, бесполезно выслушивать ответчика, а если он не доказал, то это излишне[21]. Обучение юношей грамматике, музыке и гимнастике бесполезно[22], ибо истинное образование - в добродетели. Монетные деньги, как в современных коммунистических утопиях, не должны требоваться ни для торговли, ни для путешествий[23].

Женщины должны быть общими.

306. Что касается положения женщин, то Зенон, в некоторой степени соглашаясь с Платоном, утверждал поразительную доктрину, что "женщины должны быть общими, а мужчины должны спариваться с ними по своему усмотрению[24]". То, что Зенон предлагал, даже для воображаемого государства, какой-либо вид свободной жизни, не должно быть предположено ни на минуту; его непрерывность была заметна[25]; он явно одобряет брак[26]; члены его школы были с честью известны своим отвращением к прелюбодеянию[27]. Но Зенон не мог основывать свою теорию отношений между полами только на сложившейся практике. Мы можем предположить, что он заметил, что в мире животных и птиц спаривание было свободным[28], тогда как в человеческом обществе оно было обременено национальными предрассудками, сословными привилегиями и личной

ревностью; и, в частности, что женщина рассматривалась как скот, что противоречило фундаментальному принципу его государства[29]. Своей доктриной "свободного спаривания" он стремился устранить корень этих зол. Постепенная отмена в Риме ограничений на "conubium" иллюстрирует применение его принципа, так же как запрет на "miscegenation" в современной Америке иллюстрирует его отрицание. Зенон вполне мог осознавать, насколько глубоко потенция брака влияет на все социальные отношения, и вполне вероятно, что прогресс стоицизма во многом способствовал разрушению расовых барьеров, существовавших во времена Зенона, но почти полностью исчезнувших пять веков спустя во всем цивилизованном мире. Другое применение его доктрины можно найти в жизни Катона из Утики[30]. Но общий смысл его учения ясен: брак существует не по природе, а по институту (θεσσει); его закон человеческий и изменчивый, но тем не менее в должных пределах не может быть нарушен. Рядом с текстом Зенона у нас сохранился авторизованный комментарий Эпиктета[31].

Кровосмешение не мерзость.

307. Стоики не отказывались настаивать на абстрактном принципе общности женщин даже в тех крайних случаях, когда их доктрина сталкивалась с жестоким предубеждением. Ни один естественный закон, утверждали они, не запрещает брачные отношения между близкими родственниками[32]. История Эдипа и Иокасты, занимающая столь видное место в великих афинских трагедиях, кажется Зенону делом, о котором слишком много шума[33]. Ибо, предположим, что весь мир был уничтожен потопом, кроме одного человека и его дочери; не лучше ли, чтобы он породил от нее детей и чтобы весь человеческий род не погиб[34]? В этой ссылке на традиционный потоп мы можем легко проследить одну из причин, по которой стоики настаивали на своем принципе. Ведь в самом начале человеческой истории мы вынуждены постулировать Адама и Еву, человеческую пару, родственную по рождению и в то же время объединенную в качестве родителей рода[35]. Вернитесь к истокам вселенной; там мы тоже должны постулировать ту же комбинацию отношений, и только так мы можем понять поэтов, когда они говорят о Гере как о "жене и сестре Зевса[36]".

Погребение по обычаю.

308. Возможно, еще более шокирующим для эллинского чувства было безразличие Зенона к обращению с мертвыми. Погребение не было для него священным долгом по отношению к ушедшему; было одинаково правильно бросить тело в огонь, как индийцы, или на съедение стервятникам, как персы[37]. Нет необходимости осуждать и те народы, у которых мертвых едят их собственные родственники[38], поскольку все это не принципиальные, а удобные вещи, и употребление человеческой плоти может быть желательным, если того требуют обстоятельства[39], как, например, при кораблекрушении или ампутации конечности[40]. Проблема избавления от мертвых стала излюбленной темой для обсуждения в стоических кругах. Хрисипп много писал на эту тему, сравнивая обычаи различных народов, а также повадки животных, чтобы выяснить закон природы. Он приходит к выводу, что от мертвых тел следует избавляться самым простым способом, не считая их более важными, чем волосы или ногти, с которыми мы расстаемся при жизни[41]. Цицерон кратко подводит итог этой дискуссии в *"Тускуланских диспутах"* и делает вывод, что если живые должны думать о том, что им подобает делать, то для мертвого человека это вопрос совершенно безразличный[42]. В императорский период это соображение имеет большое значение, поскольку показывает, что тиран не имеет власти после смерти[43].

Рабство.

309. Стоический взгляд на рабство можно легко определить. Не предлагая немедленной отмены этого социального института, стоики рассматривали его как по сути противоречащий природе[44]. Самые ранние учителя, похоже, обошли эту тему молчанием; Панаэций (как и следовало ожидать, исходя из его социального положения) оправдывал рабство аргументами Платона и Аристотеля в исключительных случаях: "Всех тех, кто по немощи своей природы не способен управлять собой, справедливо делают рабами"[45]. Согласно этой теории, мы можем говорить о "природном рабе" (φύσει δοῦλος), который как таковой может иметь не больше прав в обществе, чем низшие животные. Однако истинная стоическая теория, по-видимому, сформулирована в определении Хрисиппа, который говорит, что раб - это "работник, нанятый на всю жизнь"[46]. Это определение превращает рабство в договор, в котором есть две стороны; и Сенека справедливо использует это определение, чтобы утверждать, что отношения хозяина и раба - это отношения человека и человека, и что как хозяин может причинить зло своему рабу, так и раб может оказать услугу своему хозяину[47]. Все это действительно подразумевается в догмате о том, что "женщины и рабы могут стать философами", как это понимает отец церкви Лактанций[48].

Конституции.

310. Стоические принципы политики могут быть реализованы при любой форме правления, и теория конституций, как и грамматика, относится к нейтральной области, на которой философы разных школ могут работать в согласии. Перипатетики, по-видимому, первыми занялись этим исследованием; из стоиков интерес к этому предмету проявил Диоген Вавилонский[49], который сам выступал в качестве политического представителя Афин; после него Панаэций разработал полную теорию, суть которой сохранилась для нас в Цицероновском *de Re publica*[50]. Согласно этой теории, которую Цицерон вкладывает в уста Сципиона Африканского, окруженного такими выдающимися римскими стоиками, как Лаэлий, Туберо и Фурий Филон, наилучшей конституцией является та, в которой сочетаются элементы монархии, аристократии и демократии, хотя перекося остается в пользу монархии[51]. Эта смешанная конституция, согласно учению Панаэция и его ученика Полибия, лучше всего показана на примере Римского государства[52]; в то время как тирания, извращение монархии, является худшим из всех правительств. Рассуждая подобным образом, римские вельможи I века до н. э. и I века н. э. легко убеждали себя в том, что стоическое учение поддерживает позицию республиканской партии. Но на самом деле они придерживались перипатетических теорий правления, а истинная стоическая теория гораздо больше соответствовала той практике принципата, согласно которой ко всем гражданам относятся с уважением, а управление ими передается в руки людей, отобранных по их личным заслугам. Мы обсудим весь вопрос отношения стоицизма к римской политике в одной из последующих глав[53], но здесь мы можем заметить, что те стоики практически отказались от теории провидения, которые заглядывали в историю своего времени с намерением увидеть нигде "царя", а везде "тирана". С другой стороны, практические государственные деятели, которые взялись пересоздать римское право по принципу повсеместной замены прав человека сословными привилегиями, были людьми, полностью проникнутыми стоическим духом, независимо от того, были ли они явными учениками этой философии.

Гражданин.

311. Поэтому мы должны утверждать, что истинное стоическое государство, независимо от того, называется ли оно монархией или демократией, требует восстания против

национализма, античности, обычаев, гордости и предрассудков и нового строительства, основанного на всеобщем разуме и свободе личности. Для реализации этого государства прежде всего необходимо воспитать человека, наполнить его разум концепцией разума и любви, укрепить его волю к истинной независимости: ведь рабом становится не купля-продажа, а внутренняя воля[54]. Все на самом деле рабы, кроме мудреца; ведь свобода - это способность руководить своими действиями[55]. Здесь мы переходим от общества к индивидууму, от политики к этике в более узком смысле.

Высшее благо.

312. Для отдельного человека этическая проблема заключается в том, чтобы привести себя, часть природы, в гармонию с целым. О чем бы мы ни думали - о судьбе, о провидении, о богах или о государстве, - успех для человека заключается в согласии и сотрудничестве; бороться и бунтовать - значит потерпеть неудачу. Этот успех - цель (τέλος), ради которой существует человек, высшее благо (*summum bonum*), конечное благо (*ultimum bonorum*), то, на что направлены все остальные правильные действия, хотя сами они не направлены ни на какую другую цель[56]. Его имя в индивидууме - добродетель (ἀρετή, *virtus*), и это активная и твердо установленная предрасположенность души[57]. Из монистического принципа следует, что цель для человека одна и что добродетель одна, но, тем не менее, каждая из них может рассматриваться во многих аспектах. Гармония этической цели с другими частями стоической философии отмечена такими фразами, как "жизнь согласно природе"[58], правилом "быть в компании с Богом"[59], а также отождествлением добродетели и разума[60].

Согласованность с природой.

313. Поскольку добродетель - это одна вещь, а не множество, она делает жизнь человека единым последовательным целым и резко контрастирует с изменчивыми и нерешительными путями толпы. Поэтому добродетель часто определяют как последовательность в жизни[61], ровный устойчивый курс действий[62], самосогласованность[63], принцип в согласии с его применением[64]. Противоположностью добродетели является бесконечная неугомонность и нерешительность человека в толпе[65]. Соответственно, нам говорят, что самые ранние стоики считали достаточным определением мудрости или добродетели то, что это нечто простое[66]; и точно так же Зенон говорил, что конец жизни - это "жить последовательно[67]". К этому краткому определению вскоре были добавлены слова "с природой"[68], что уменьшило выразительность первоначального определения: ведь все философские школы согласны, что правильная жизнь должна быть направлена природой (φύσει), а не условностями (θέσει). Со времен Хрисиппа отношение правильной жизни к природе было подвергнуто дальнейшему анализу. Хрисипп определял "природу", о которой говорится на сайте, как "универсальную и человеческую природу[69]", тем самым еще более приближаясь к учению конкурирующих школ; но с другой стороны, он дал новое и более характерное объяснение: "Жить добродетельно - значит жить согласно научному знанию явлений природы, не делая ничего, что запрещает универсальный закон, который есть Правая Причина, пронизывающая все вещи, и то же самое, что Зевс, повелитель порядка в этом мире[70]". Диоген Вавилонский ввел слова "разумно поступать, выбирая или отказываясь от вещей в соответствии с природой[71]". Определение Антипатра гласит: "Жить, отдавая предпочтение тому, что естественно, и испытывая отвращение к тому, что противоречит природе[72]", тем самым делая акцент на доктрине "вещей высокой степени[73]". Панаэций сделал явный шаг вперед, когда признал притязания универсальной природы как высшей, но (подчиняясь им) утверждал, что каждый человек должен следовать указаниям своей индивидуальной природы[74]; это учение, однако, довольно близко к тому,

чтобы назвать его двуединой целью. Цицерон следует за Панаэцием в *"Должностных обязанностях"*[75], но в *"Финибе"* больше придерживается Хрисиппа[76], а Сенека соглашается с ним, подчеркивая необходимость научного познания природных явлений[77]. Поэтому в основном "жизнь согласно природе" означает для стоиков жизнь в соответствии с общим движением Вселенной, которому должны быть подчинены конкретные стремления индивида.

Послушание Богу.

314. С религиозной точки зрения добродетель - это добровольное сотрудничество с божеством, предпочтительнее того невольного сотрудничества, к которому вынуждены даже злодеи. Эта концепция, впервые изложенная Клеанфом в стихотворении, которое мы цитировали выше[78], в разных формулировках навязывается Сенекой и Эпиктетом. "Я не повинуюсь Богу, - говорит Сенека, - я согласен с ним. Я иду с ним сердцем и душой, а не потому, что должен[79]". С небольшим изменением языка это приводит нас к парадоксу, что "послушание Богу есть свобода[80]". "Я подчинил свои порывы, - говорит Эпиктет, - послушанию Богу. Его ли это воля, чтобы у меня была лихорадка? Это и моя воля. Его ли воля, чтобы я получил что-либо? Это и мое желание. Разве он не желает этого? Я не желаю этого[81]". Личная склонность Эпиктета заставляет его развивать эту идею в направлении страдания, а не действия. Если бы добрый человек знал, что произойдет, он бы сотрудничал со своими болезнями, смертью и увечьями, поскольку знает, что эти вещи назначены ему в соответствии со всеобщим устройством[82]. Доказательство того, что так и должно быть, основывается на единстве Божественных и индивидуальных целей: "Добро не может быть одним, а то, от чего мы рационально восторгаемся, - другим[83]".

Социальный долг.

315. Возможно, не так ясно сказано, что добродетель индивида - это та склонность, которая сделает его лучшим из возможных членов общества, то есть лучшим из возможных граждан Космополиса. Однако это подразумевается повсюду. Во-первых, мудрый человек будет принимать участие в жизни общины[84], женится и воспитывает детей[85]. Во-вторых, добродетель человека в первую очередь отличается от соответствующего качества животных тем, что человек сформирован природой для социального союза; поэтому его разум вступает в игру только одновременно с осознанием того, что он является членом сообщества и как таковой обязан предпочесть благо целого благу части. "Природа, - говорит Панаэций, - посредством разума объединяет человека с человеком, так что у них есть общие узы в разговоре и жизни; она побуждает людей одобрять и принимать участие в общественных собраниях и праздниках, собирать материалы для общественной и культурной жизни для себя, своих детей и всех, кто им дорог[86]".

Здоровье души.

316. Добродетель, как склонность души[87], отражает все аспекты, в которых рассматривается сама душа. Поскольку принцип - это и мудрость, и воля, то и добродетель - это мудрость, согласно парадоксу Сократа и киников[88]. Поскольку добродетель - это мудрость, ей можно научить[89]; собственно, ее можно приобрести только путем обучения; и точно так же злодеяния можно излечить путем обучения[90]. Но не меньшей добродетелью является воля. Клеанф подчеркивал этот аспект и отождествлял добродетель как с сократовской "силой характера", так и со стоическим "тоном[91]". В той мере, в какой добродетель является волей, она должна приобретаться постоянной практикой[92]. Истинному суждению угрожает опасность поспешного согласия, здоровой воле - слабость душевных сухожилий. В стоической системе бодрость и сила духа везде отождествляются с

"истинным тоном" (εὐτονία)[93]; возможность перенапряжения не рассматривается. Но в развитии идеала перед нами предстают два различных аспекта добродетели. В один момент мы видим человека действия, вовлеченного в гущу сражения, загорелого, запыленного, с рогаемыми руками[94]; с этой моделью перед собой мы находим Мусония, полностью возражающего против ослабления морального тонуса как равнозначного его потере[95]. В другой момент мы видим человека спокойной убежденности, который идет своим путем, не дрогнув перед лицом воплей толпы или угроз тирана[96]; его отличает душевное спокойствие[97], которое не могут поколебать никакие бури. Любое расхождение между этими взглядами окончательно примиряется путем введения сравнения между душой и телом. Философы во все времена находились под большим влиянием теорий и практики врачей; они с гордостью называли себя врачами души". Хрисипп уделил много времени сравнению болезней души с болезнями тела[98]. В равной степени должно существовать здоровое состояние души, соответствующее состоянию тела, в котором все ее части находятся в гармонии[99]. Поэтому в стоической молитве просят о здоровье души, наряду со здоровьем тела[100]; а Сенека основывает необычайно полное изложение стоической концепции счастья на постоянно здоровом состоянии ума[101].

Добродетель заключается в намерении.

317. Добродетель - это состояние ума, расположение души; она не является действием. Следовательно, склонность ума (*inclinatio*), его цель (*intentio*), его желание (βούλησις, *voluntas*) - это все; исполнение через органы тела - ничто[102]. Эта стоическая догма сегодня настолько привычна в божественной, юридической и общественной сферах, что нелегко осознать, насколько парадоксальной она казалась, когда была впервые озвучена. Своим провозглашением стоики бросили вызов всей системе *табу*, с помощью которой древний мир запрещал определенные действия как опасные и отвратительные сами по себе; эта система до сих пор действует во многих сферах жизни и теоретически защищается "интуитивной системой морали". Защитники *табу* были горько оскорблены и с негодованием задавали вопросы, которые в основном касались сексуальных отношений, в отношении которых *табу*, по-видимому, в то время было наиболее сильным. "Разве нет ничего плохого в каннибализме? в нецензурной брани? в кровосмешении? в проклятых отношениях с любимыми мальчиками (παῖδικά)? На эти вопросы твердолобые стоики должны были дать отрицательный ответ, тем самым подставляя себя под обвинение в поборничестве безнравственности. Однако это обвинение никогда не следует принимать всерьез; высокая практическая мораль стоиков ставила их вне всякого порицания. Но и цитатами из этих строгих моралистов, звучащими как защита распушенности, легко было вызвать смех. Решение проблемы в каждом отдельном случае происходит точно так же, как и в политике; и существует такое же расхождение в методах между ранними стоиками, отстаивающими свои принципы любой ценой, и теми, кто относится к переходному периоду и стремится приспособить их к существующим условиям общества. Здесь мы должны обсудить только принципиальные вопросы, поскольку вопросы, затрагивающие практическую жизнь, мы рассмотрим в другой главе[103].

Табус.

318. Основные *табу*, затрагивающие личность, связаны с каннибализмом, сексуальными отношениями, наготой и непристойностью. О первом мы уже говорили; три других казались стоикам отчасти следствием наследственных предрассудков, отчасти теорией, согласно которой тело само по себе мерзко и порочно. Ни одну из этих точек зрения стоики не могли одобрить. Отсюда их постоянные утверждения о том, что ни один половой акт, независимо от того, называют ли его обычно естественным или неестественным, сам по себе не подлежит

осуждению, но только в зависимости от того, как он выглядит или не выглядит для данного человека[104]. Возможно, не было необходимости объяснять грекам, что обнаженное тело само по себе не является оскорбительным зрелищем, но, несомненно, стоики должны были разъяснить это своим восточным ученикам; Зенон, во всяком случае, заложил этот принцип, когда сказал, что мужчины и женщины должны носить одинаковую одежду (имея в виду ту, что требует природа для тепла, а не ту, что предписывает мода), и не скрывать никаких частей тела[105]. Что касается благопристойности языка, то стоикам не приходило в голову обсуждать этот вопрос в связи с историей литературы. Поскольку истина всегда хороша, а сама цель языка - выражать истину, мудрый человек всегда скажет прямо то, что ему нужно сказать[106].

Добродетель в ее применении.

319. До сих пор мы находим большое сходство между этическими принципами стоиков и киников. И те, и другие утверждают исключительное превосходство добродетели, высмеивают традиционные предрассудки и бросают вызов внешним обстоятельствам. Но в то же время есть и расхождения. Для киников добродетель стоит особняком, не нуждается в теории и существует сама по себе во вселенной. Для стоиков добродетель - лишь одно из проявлений того универсального разума, который в равной степени действует как во вселенной, так и в человеческом разуме. Поэтому стоики обязаны привести добродетель в соответствие с обстоятельствами, душу - в гармонию с телом. Отсюда вытекает их учение о том, что добродетель связана с изучением как всеобщей, так и индивидуальной природы, и что среди вещей безразличных есть такие, к которым добрый человек должен стремиться, и такие, которых он должен избегать. Критики стоицизма, как древние, так и современные, рассматривают эту доктрину как постфактум[107], подсказанную практическими трудностями и чуждую изначальному учению Зенона. Это кажется заблуждением. Несомненно, Зенон говорил: "Некоторые вещи добры, некоторые злы, некоторые безразличны. Добро - это мудрость, воздержание, справедливость, стойкость, все, что является добродетелью или ее аспектом; зло - это глупость, невоздержанность, несправедливость, трусость, все, что является пороком или его аспектом. Безразличны жизнь и смерть, слава и позор, боль и удовольствие, богатство и достаток, болезнь, здоровье и так далее[108]". Но есть разница между принципом и его применением; и сам этот список безразличных вещей указывает своими контрастами на лежащее в их основе различие, хотя это и не различие между добром и злом. Поэтому Зенон был вполне последователен, когда перешел к исследованию природы этого различия.

Достойное и недостойное.

320. Это вторичное различие стоики называют различием ценности (*ἀξία, aestimatio*)[109]. Здоровье, жизнь, богатство имеют положительную ценность в большей или меньшей степени; болезнь, смерть, бедность - отрицательную (*ἀταξία, inaestimabile*)[110]. Между ними находятся вещи абсолютно безразличные, как, например, число волос на голове - четное или нечетное[111], или возьмем ли мы одну или другую из двух монет, имеющих одинаковый внешний вид и одинаковый штамп[112]. Даже здесь необходимо сделать небольшое различие; вопрос о том, четное или нечетное количество волос на голове, нас несколько не волнует; но в случае с монетами мы должны сделать выбор, и притом быстро. Итак, давайте решим этот вопрос так или иначе, случайно, как говорят обыватели; "по причине, которая нам не ясна", как говорят стоики, не желая признавать следствие без причины, и все же оставляя дело на месте[113]. Теперь что касается вещей, которые имеют "ценность"; ясно, что в некотором смысле они "соответствуют природе", и в том же смысле те вещи, которые имеют "отрицательную ценность", противоположны природе[114]; и первые в некотором

роде приближаются к характеру блага[115]. Значит, их необходимо описывать каким-то другим термином, кроме "блага". Зенон выбрал термин προϋμένον "высокая степень", который Цицерон по-разному переводит как *producta*, *promota*, *praecipua*, *praelata* и *praeposita*. Этот термин, как нам говорят, Зенон позаимствовал из придворной жизни: "Ведь никому не придет в голову называть царя "высокопоставленным", а только тех, кто по рангу близок к нему, хотя и гораздо ниже[116]". Противоположности описывались как ἀποπροϋμένα (*remota*, *reiecta*) "вещи низкой степени[117]". Сенека, который излагает эту теорию с большой ясностью[118], обычно использует более удобные термины *commoda* ("преимущества") и *incommoda* ("недостатки")[119]. В своем отношении к отдельным вопросам, подпадающим под эти разделения, стоики были близки к перипатетической теории естественных целей (τὰ κατὰ φύσιν)[120]: но их верность собственной школе ставилась под сомнение, если они действительно называли их "добром" или "злом", как считал допустимым Хрисипп, если были приняты достаточные меры предосторожности[121], и как часто описывает их Сенека в своих менее осторожных настроениях[122].

Цель добродетели.

321. Сторонники стоицизма утверждают, что теория "преимуществ" необходима для их системы, потому что без нее добродетель не имеет смысла, а практическая жизнь - руководства[123]; тогда как, как только эта теория установлена, мы можем приписать добродетели постоянный и отличительный характер, что она направлена на обеспечение "преимуществ" и избегание "недостатков[124]". Теперь мы можем расширить, хотя и не изменить, наше определение высшего блага; "последовательная жизнь", "жизнь, соответствующая природе", - это "жизнь, которая сопровождается истинным знанием вещей, происходящих по природе"; к этим словам мы теперь добавляем "выбирать те вещи, которые соответствуют природе, и избегать тех, которые против природы[125]". Тем не менее, добродетель состоит исключительно в нацеливании на цель, а вовсе не в попадании в нее. Как истинный спортсмен получает удовольствие, бросая квоит в соответствии с правилами игры и целясь стрелой в центр мишени, но нисколько не заботится (так кажется) о том, удастся ли ему это[126]; Так и мудрец, даже если (в силу обстоятельств, которые он не может контролировать и которые в этой связи мы называем "игрой судьбы") он не получает никакого "преимущества", а терпит бесчестье, плен, увечья и смерть, все равно обладает высшим благом, все равно так же совершенно счастлив, как если бы он наслаждался всем сущим. Это стоическая доктрина "достаточности добродетели", выраженная на языке парадокса, но тем не менее являющаяся центральным пунктом всей их этической системы; и ее сила действительно усиливается доктриной "преимуществ", которая, на взгляд поверхностного критика, ослабляет ее.

Достаточность добродетели.

322. Доктрина достаточности (αὐτάρκεια, *sufficiencia*) добродетели последовательно преподавалась стоиками всех периодов, хотя и в постоянно меняющейся фразеологии. Зенон принял киническую фразу "добродетель достаточна для счастья", или, другими словами, "для счастливой жизни добродетель нуждается только в себе самой[127]". Хрисипп утверждает, что существует только три логических взгляда на высшее благо, что это добродетель или удовольствие, или и то и другое[128], и для себя он выбирает первое. Поэтому счастье не становится больше, если к добродетели добавляются преимущества; точнее, добродетель не допускает добавлений (*accessio*)[129]. Говорят, что в переходный

период Антипатр Тарсский колебался и приписывал внешним преимуществам некоторое значение, хотя и очень малое[130]; но, как мы видели выше[131], его определение высшего блага полностью соответствует общему учению школы. Панаэций и Посидоний придерживались ортодоксальной доктрины и на словах, и на деле, если мы можем доверять прямым заявлениям Цицерона[132]; тем не менее они так стремились приспособить свои выражения к обыденной жизни, что легко можно сделать вывод, что в душе они тоже придавали значение внешним благам[133]. Один авторитет, правда, утверждает, что они считали здоровье, силу и имущество "необходимыми" для счастья, отказываясь таким образом от достаточности добродетели[134]; но в отсутствие прямой цитаты мы вряд ли готовы принять это утверждение как подразумевающее нечто отличное от различия Хрисиппа, гласящего, что "мудрый человек ни в чем не *нуждается*, но всем *пользуется*"[135]. Но все колебания, продемонстрированные писателями переходного периода, с лихвой компенсировались усердием учителей при принятии. Сенека усиливает парадокс в целом ряде фраз; в форме пословицы "добродетель - это собственная награда[136]"; в риторическом изобилии "добродетель может бросить вызов смерти, несчастью и тирании[137]"; она "не зависит даже от божества[138]"; и "никакие обстоятельства не могут увеличить или уменьшить ее совершенство[139]". Эпиктет часто останавливается на той же теме[140], а вся работа Марка Аврелия - это размышления на эту тему[141]. Эта догма также не является чисто схоластической; учителя римского периода делали особый акцент на практической важности поддержания идеала добродетели, как единой и полной самой по себе[142].

Добродетель и добродетели.

323. Но добродетель, хотя и едина в своей сущности, многообразна в своих применениях; хотя ею можно овладеть только в целом, она достигается по ступеням. Это усиление стоической доктрины подготавливает почву для адаптации этической доктрины к различным обстоятельствам, которая станет особым предметом нашей следующей главы. Рядом с добродетелью стоят "добродетели", иногда представляемые как сама добродетель, наделенная различными качествами[143], чаще - как добродетель, действующая в различных сферах деятельности. Таким образом, добродетель поочередно принимает форму каждой из четырех добродетелей в общепринятом понимании, а именно Мудрости, Справедливости, Мужества и Трезвости[144]; мы можем, если нам угодно, считаться с меньшим или большим их числом[145]; однако мы всегда должны помнить, что добродетели так связаны друг с другом, что тот, кто действительно обладает одной из них, обладает всеми[146]. Добродетель также проявляется в отдельных поступках, каждый из которых (независимо от сферы) является "правильным действием" (κατόρθωμα, *recte factum*)[147]. В той мере, в какой добродетель проявляется в различных качествах и сферах, а также в последовательных правильных действиях, она обретает все большее поле; нельзя сказать, что она увеличивается, но она в некотором смысле распространяется и расширяется[148].

Как завоевывается добродетель.

324. Добродетель, проявляющаяся в отдельных людях, также имеет свою историю. Это ясно следует из стоических принципов, поскольку добродетель - это аспект разума, а дети разумом не обладают[149]. Поэтому добродетель приходит путем обучения, а не рождения[150]; искусством, а не природой[151]. В период, предшествующий обретению добродетели, существуют состояния души, которые являются подобием и предвестниками добродетели; И тот, кто находится на пути к мудрости и кого мы называем "испытываемым" (προκόπτων, *proficiens*)[152]), путем обучения и практики ежедневно приближается к своей цели, пока в венчающий момент не завоеует ее целиком; ибо добродетель - это не сумма

меньших склонностей, достигаемых постепенным добавлением элементов к элементам, но вещь,вершенная сама по себе[153]. Может ли добродетель, завоеванная таким образом, быть утрачена впоследствии? Добродетель, как может показаться, не является таковой, если она не разрушима; и киники, и ранние стоики, соответственно, учили, что добродетель не может быть утрачена[154], что она - "владение навеки". В этом пункте, как и во многих других, Хрисипп уступил критике и признал, что добродетель может быть утрачена в результате опьянения или несварения желудка[155], к которым вполне можно добавить отказ разума в результате безумия или старости[156]. Но, несмотря на эти трудности, общее мнение стоической школы твердо придерживалось доктрины, что добродетель, приобретенная однажды, приобретаетс я навсегда[157].

Мудрые люди.

325. Добродетель и порок - это не просто теории философа; они существуют и могут быть изучены в человеческом облике, в мудрых и глупых людях мифа, истории и общества. Урок добродетели, в частности, можно лучше всего усвоить, рассматривая добродетельных людей[158]. Здесь стоики строго следовали учению своих предшественников - киников[159]. В качестве лучшего образца они взяли Геракла, человека, которого справедливо считали богом[160], который обошел весь мир, очистив его от всякого беззакония, и принес с собой справедливость, святость и мир[161]. Далее следует Улисс, который, подобно Гераклу, был неутомим в своих трудах, побеждал боль и завоевывал весь мир[162]; пример выносливости и бодрости для всех людей[163]. Для варваров Кир, царь Персии, был подобным примером, доказывающим, что страдания - это благо[164]. Много таких можно насчитать среди философов: сначала Гераклит, не за его проницательность в природе, а за его контроль над своими страстями[165]; затем Сократ, который в жизни и смерти был одинаково образцом как человека, так и гражданина[166]. Особой чести заслуживает Диоген Киник, который был настолько преисполнен любви к человечеству и послушания Богу, что добровольно принял на себя жизнь, полную труда и телесных страданий, и таким образом завоевал себе истинную свободу[167], стал поистине счастливым, поистине божественным[168]. Зенон, самый умеренный из философов[169], и Клеанф[170], самый стойкий, были людьми подобного типа в самой стоической школе.

Мудрые римляне.

326. К списку мудрецов, признанных греками, римляне с гордостью добавили другие имена из своей истории, тем самым соединив свои философские принципы с патриотической гордостью. Из их мифологии был выбран Эней, человек, который подавил свои желания, чтобы преданно сотрудничать с судьбой своего народа; из времен республики - Сципион Африканский Малый и его нежный спутник Лаэлий[171]; а в Публии Рутилии Руфе можно было найти римлянина, который, подобно Сократу, не согласился бы на иную защиту, кроме простого изложения фактов, в котором он не преувеличивал свои достоинства и не просил о пощаде[172]. Но среди всех римлян Катон из Утики занимал первое место[173]. Если Цицерон, как современник и коллега по политической жизни, был мало подвержен иллюзиям относительно его характера и успехов, то его свидетельство об искренности Катона тем более ценно[174]; и мы не можем поверить, что добровольная смерть Катона так скоро и так сильно всколыхнула бы римские чувства, если бы она не стала кульминацией достойно проведенной жизни[175]. Период принципата выдвинул на первый план мужчин и женщин, чья бесстрашная жизнь и спокойная самоутверждающаяся смерть показали, что они достойные преемники героев прошлого; и в то же время мы замечаем склонность

находить по крайней мере некоторые элементы героического характера в простых необразованных людях, как в солдате, атлете и гладиаторе, так что они тоже служат в своей степени образцами для тех, кто ищет мудрости[176].

Мудрых людей мало.

327. Основатели стоицизма никогда не сомневались в том, что мудрые люди существовали и существуют; они с нетерпением ждали недалекого времени, когда возникнет Космополис, в котором каждый гражданин будет мудрым. Эта твердая вера не была поддержана их преемниками. По словам Хрисиппа, в истории существовали только один или два мудреца[177]; и он прямо отрицает, что он сам или кто-либо из его знакомых относится к их числу[178]. Стоики переходного периода избегали этой темы, считая ее хлопотной[179]; а их оппоненты, естественно, давили на нее еще сильнее. Зенон говорил: "Разумно почитать богов: неразумно почитать несуществующее: поэтому боги существуют". Теперь это было спародировано: "Разумно почитать мудрецов: неразумно почитать несуществующих: следовательно, мудрецы существуют". Если этот аргумент был неудовлетворительным, как нам говорят[180], для стоиков, потому что они еще нигде не обнаружили своего мудреца, то мы не удивляемся, что иногда они относят его к золотому веку[181], а иногда превращают в идеал[182]. Стоики при римском княжестве энергично подтвердили существование мудреца[183]. Сенека, однако, признает, что его появление столь же редко, как появление феникса[184], и полностью отрицает подобный характер для себя лично[185]. Эпиктет гораздо более верен духу старой доктрины, когда он не только воздерживается от болезненного обесценивания собственного характера, но и призывает своих учеников никогда не терять надежды достичь совершенства[186].

Слава добродетели.

328. Таким образом, стоики основывали свой нравственный идеал на тройной основе: добрый гражданин, здоровая душа и примеры мудрых людей. Внушая ученикам эту часть своей системы, они почти не использовали определений и силлогизмов, но тем более прибегали к риторическому описанию. Как в их физике Логос становился почти личностью, так и здесь картина Добродетели рисуется, как Продик в старой аллегории о выборе Геркулеса, привлекая людей к ней не удовольствиями, которые она предлагает, а ее величием и красотой[187]. Клеанф, в частности, осыпает добродетель хвалебными эпитетами[188]; чаще всего достаточно настаивать на том, что добродетель хороша, достойна похвалы и целесообразна. То, что "мудрец - царь[189]", почти перестает быть парадоксом, поскольку душа справедливо сравнивается с царством; то, что он богат, красив, свободен и непобедим, можно с равным успехом утверждать на стоических принципах[190]. Дальнейшее развитие подобных утверждений кажется привкусом педантизма, высмеять их на любом этапе не составляет труда. Однако утверждение, которое кажется самым смелым из всех, что "мудрец счастлив даже на дыбе[191]", было много раз подтверждено опытом отдельных стоиков[192]. То, что мудрец - это бог, хотя и подверженный ограничениям смертности, утверждается без колебаний[193].

Стоическая этика.

329. Стоическая мораль отличается не только по форме и аргументированному обоснованию, но и по содержанию, как от народной морали того времени, так и от идеалов соперничающих философских школ. Герои стоиков отличаются от героев Гомера возрастом; они обладают тем, что римляне называли *humanitas*, способностью рассуждать и

сочувствовать, неизвестной эпохе воинов. Эпикурейский мудрец не был, как несправедливо описывает его популярная критика и многие стоики, человеком грубых вкусов и безрассудного эгоизма; по сути своей он был покладистым и спокойным, мало склонным рисковать своим душевным спокойствием, вмешиваясь в чужие беды. Киникам стоики во многом обязаны своими принципами, академиком (как мы увидим) - их применением; они стояли между ними, более разумные и рассудительные, чем первые, более твердые в принципах, чем вторые, обладавшие широтой кругозора, на которую не могла претендовать ни одна из этих школ.

КСТАТИ

[1] Например, Zeller, *Stoics etc.* pp. 16, 17; Stein *Psych.* ii p. 141.

[2] См. Alex. Aph. *de fato*, гл. 35 и 37 (Arnim ii 1003 и 1005).

[3] См. выше, § 75.

[4] λόγος ὁρθὸς προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον Alex. Aph. 35, p. 207, 8 B; ср. Diog. L. vii 88.

[5] 'Chrysippus sic incipit: ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων-δεῖ δὲ αὐτὸν ... κανὼνα εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων' Marcianus i p. 11, 25 (Arnim iii 314); "lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria" Cic. *Leg.* i 6, 18.

[6] 'Socrates cum rogaretur cuiatem se esse diceret, Mundanum, inquit. totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur' Cic. *Tusc. disp.* v 37, 108; [Διογένης] ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη "κοσμοπολίτης" ἔφη Diog. L. vi 63; так же Epict. *Disc.* i 9, 1.

[7] Arnim i 262; 'patriam meam esse mundum sciam' Sen. *Dial.* vii 20, 5.

[8] 'membra sumus corporis magni; natura nos cognatos edidit' Ep. 95, 52.

[9] "quaecunque est hominis definitio, una in omnes valet. quod argumenti satis est, nullam dissimilitudinem esse in genere" Cic. *Leg.* i 10, 29 и 30.

[10] ἀρέσκει αὐτοῖς μηδὲν εἶναι ἡμῖν δίκαιον πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα διὰ τὴν ἀνομοιότητα Diog. L. vii 129; "quomodo hominum inter homines iuris esse vincula putant, sic homini nihil iuris esse cum bestiis" Cic. *Fin.* iii 20, 67. Честь первыми признать принцип уважения к немym партнерам принадлежит индусам.

[11] "Nec est quisquam gentis ullius, qui ducem naturam nactus ad virtutem pervenire non possit" Cic. *Leg.* i 10, 31; "если элемент разума является общим для всех нас, то и разум, который делает нас разумными, тоже является таковым, который велит нам делать или не делать, а значит, и мировой закон; поэтому мы сограждане и разделяем общее гражданство" M. Aurel. *К самому себе* iv 4.

[12] Plut. *Sto. rep.* 4, i.

[13] "duas respublicas animo conplectamur, alteram magnam et vere publicam, qua di atque homines continentur; ... alteram, cui nos adscripsit condicio nascendi" Sen. *Dial.* viii 4, 1. Так же и Эпиктет: "Что такое человек? Часть государства, сначала того, которое состоит из богов и людей; затем того, которое называется рядом с ним, которое является малым образом всеобщего государства" *Disc.* ii 5, 26.

[14] ἐν τῇ πολιτείᾳ ἔφη [ὁ Ζήνων] τὸν ἔγωγε θεὸν εἶναι, συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν Athen. xiii 12 (Arnim i 263); "salva autem esse societas nisi custodia et amore partium non potest" Sen. *Dial.* iv 31, 7.

[15] "eius [societatis humanae] vinculum est ratio et oratio, quae conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate" Cic. *Off.* i 16, 50.

[16] φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον, καθά φησι Χρύσιππος Diog. L. vii 128; "ius esse natura [Stoici censent]" Cic. *Fin.* iii 21, 71.

[17] "non tum denique lex incipit esse, cum scripta est, sed tum cum orta est" Cic. *Leg.* ii 5, 10.

[18] ἰ ἐρὰ θεῶν μὴ οἱ κοδομεῖν Plut. *Sto. rep.* 6, 1; ἀπαγορεύει ἀγάλματα τεκταίνειν Theod. *Aff.* iii 74 (Arnim i 264).

[19] Plut. *Sto. rep.* 6, 1.

[20] Diog. L. vii 33.

[21] Плутарх, цитируя этот аргумент, делает красноречивую реплику, что по тому же принципу Зенон не должен был публиковать ответ на "Республику" Платона; *Sto. rep.* 8, 1.

[22] Diog. L. vii 32. Это конкретное осуждение было небезразлично для стоиков принципата, и, возможно, отчасти объясняет упадок литературы в императорском Риме. Но Хрисипп тем временем сделал необходимую оговорку, что эти занятия полезны как подготовка, предшествующая добродетели; см. Diog. L. vii 129, и ср. § 336.

[23] Diog. L. vii 33. Вероятно, ростовщичество также осуждалось Зеноном, как и Сенекой: "quid computationes et venale tempus et sanguinolentae centesimae?". Sen. *Ben.* vii 10, 4.

[24] Diog. L. vii 131.

[25] "Более континентальный, чем Зенон" стало пословицей в Афинах; ib. 27.

[26] ib. 121.

[27] ἐκκλίνουσι τὸ μοιχεύειν οἱ τὰ τοῦ Ζήνωνος φιλοσοφοῦντες Origen *cont. Celsum*, vii 63 (Arnim iii 729).

[28] Этот принцип излагает Хрисипп: πρὸς τὰ θηρία φησὶ δεῖν ἀποβλέπειν Plut. *Sto. rep.* 22, 1.

[29] Существенное равенство полов в стоической теории иллюстрируется развитием римского права: "Руководствуясь своей теорией естественного права, [римские] юристы, очевидно, ... приняли равенство полов в качестве принципа своего кодекса справедливости" Maine, *Ancient Law*, p. 154. Ср. по этому вопросу Gomperz, *Greek Thinkers*, bk v ch. 13: например, "для общегреческих чувств исключительное личное присвоение [женщин] и вытекающее из этого неравенство в собственности было еще очень далеко от того, чтобы казаться таким законом природы или встречать такое безоговорочное признание, как ... в современности" (vol. iii p. 119).

[30] См. § 431.

[31] "Что же тогда, разве женщины не являются общими по своей природе? Так и я говорю. Разве театр не является общим для граждан? Когда же они займут свои места, подойди (если сочтешь нужным) и вышвырни одну из них! Epict. *Disc.* ii 4, 8.

[32] καὶ μητράσι [Χρύσιππος] λέγει συνέρχεσθαι καὶ θυγατράσι καὶ υἱοῖς Diog. L. vii 188. Отец Церкви уловил суть лучше; εἴ ποιν ὅτι τῷ διωλόγῳ θυγατράσι μίγνυσθαι ἀδιάφορόν ἐστι, εἰ καὶ μὴ χρὴ ἐν ταῖς καθεστῶσαις πολιτείαις τὸ τοιοῦτον ποιεῖν Origen *cont. Cels.* iv 45 (Arnim iii 743). Персидскую точку зрения см. в Diog. L. Prol. 8.

[33] Arnim i 256.

[34] Ориген, как указано выше.

[35] См. ниже, § 478.

[36] См. выше, § 254.

[37] Arnim i 253.

[38] ib. i 254.

[39] Diog. L. vii 121.

[40] Arnim iii 748.

[41] Arnim iii 752. О том же мнении в более ранние времена см. Gomperz, *Greek Thinkers*, i p. 403.

[42] i 45, 108.

[43] "ille divinus animus egressurus hominem, quo receptaculum suum conferatur, ignis illud exurat an terra contegat, an ferae distrahant, non magis ad se iudicat pertinere quam secundas ad editum infantem" Sen. *Ep.* 92, 34; "Но ты будешь изгнан непогребенным... Если труп - это я, то я буду изгнан; если же я отличаюсь от трупа, то говори приличнее" Epict. *Disc.* iv 7, 31.

[44] За ясным утверждением на этот счет мы должны обратиться к Филону: ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς Sept. *et fest. di.* p. 283 M (Arnim iii 352).

[45] "est genus iniustae servitutis, cum hi sunt alterius, qui sui possunt esse" Cic. *Rep.* iii 25, 37.

[46] "servus, ut placet Chrysippo, perpetuus mercennarius est" Sen. *Ben.* iii 22, 1; "non male praecipunt, qui [servis] ita iubent uti, ut mercennariis: operam exigendam, iusta praebenda" Cic. *Off.* i 13, 41.

[47] "potest [servus] dare beneficium domino, si a domino iniuriam accipere" Sen. *Ben.* iii 22, 3.

[48] "quod si natura hominis sapientiae capax est, oportuit et opifices et rusticos et mulieres doceri, ut sapiant: populumque [sapientium] ex omni lingua et condicione et sexu et aetate conflari. senserunt hoc adeo Stoici, qui et servis et mulieribus philosophandum esse dixerunt" Lact. *Div. inst.* iii 25 (Arnim iii 253).

[49] См. выше, § 110.

[50] Schmekel, *Phil. d. mittleren Stoa*, pp. 63, 69.

[51] "eorum nullum ipsum per se separatum probo; anteponoque singulis illud, quod conflatum fuerit ex omnibus. sed si unum ac simplex probandum sit, regium probem atque inprimis laudem" Cic. *Rep.* i 35, 54; "optimus civitatis status sub rege iusto est" Sen. *Ben.* ii 20, 2.

[52] "memineram persaepe te cum Panaetio disserere solitum coram Polybio ... optimum longe statum civitatis esse eum, quem maiores nostri nobis reliquissent" Cic. *Rep.* i 21, 34.

[53] См. ниже, гл. xvi.

[54] Arnim iii 354.

[55] Diog. L. vii 121.

[56] τέλος ἐστὶ ν οὔ ἕνεκα πάντα πράττεται καθήκοντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα Stob. ii 7, 3 b.

[57] 'virtus nihil aliud est quam animus quodammodo se habens' Sen. *Ep.* 113, 2; 'virtus est adfectio animi constans conveniensque' Cic. *Tusc. disp.* iv 15, 34.

[58] В многочисленных вариантах: для настоящего времени достаточно привести фразу Цицерона "convenienter naturae vivere" *Fin.* iii 9, 31 и т. д., а также из Сенеки "virtus secundum naturam est; vitia inimica et infesta sunt" *Ep.* 50, 8. Ср. также "мы должны идти, чтобы быть наставленными, чтобы поддерживать наш разум в гармонии с происходящими вещами" Epict. *Disc.* i 12, 17.

[59] '[virtus] habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere' Sen. *Dial.* vii 15, 5.

[60] 'ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest' Cic. *Tusc. disp.* iv 15, 34.

[61] "virtutis definitio est-habitus consentiens vitae" Comm. in *Lucan.* ii 380 (Arnim iii 199).

[62] "perfecta virtus aequalitas [est] ac tenor vitae per omnia consonans sibi" Sen. *Ep.* 31, 8.

[63] 'ante omnia hoc cura, ut constes tibi' ib. 35, 4.

[64] "virtus convenientia constat: omnia opera eius cum ipsa concordant et congruunt" ib. 74, 30.

[65] '[stultitia] semper incipit vivere: quam foeda [est] hominum levitas cottidie nova vitae fundamenta ponentium, novas spes in exitu incohantium! quid est turpius quam senex vivere incipiens?' ib. 13, 16 и 17.

[66] "Zeno is erat qui ... id appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum" Cic. *Ac.* i 10, 36. Так и Сенека: "quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle" Sen. *Ep.* 20, 5.

[67] См. выше, § 81.

[68] То ли Зенон (Diog. L. vii 87), то ли Клеанф (Stob. ii 7, 6 a: Arnim i 552) - вопрос неважный.

[69] См. выше, § 108. Подчеркивание индивидуальной природы иногда еще больше; ἡ ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἐκάστου φύσεως Galen *plac. Hipp. et Plat.* v 5, p. 468 K (из Хрисиппа).

[70] Diog. L. vii 87 и 88.

[71] Stob. ii 7, 6 a. См. также выше, § 258.

[72] Stob. ii 7, 6 a.

[73] См. ниже, § 320.

[74] Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖ ν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφύηατο Clem. Al. *Strom.* ii 21, 129.

[75] 'sic est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus; ea tamen conservata, propriam naturam sequamur' *Off.* i 31, 110.

[76] 'vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent' *Fin.* iv 6, 14.

[77] "huc et illud accedit, ut perfecta virtus sit aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi, quod non potest esse nisi rerum scientia contingit et ars, per quam humana ac divina noscantur; hoc est summum bonum" Sen. *Ep.* 31, 8.

[78] См. выше, § 98.

[79] 'non pareo deo, sed adsentior. ex animo illum, non quia necesse est, sequor' Sen. *Ep.* 96, 2.

[80] 'deo parere libertas est' *Dial.* vii 15, 7.

[81] Epict. *Disc.* iv 1, 89 и 90.

[82] ib. ii 10, 5.

[83] ib. iii 7, 7.

[84] 'Zenon ait: accedet ad rempublicam sapiens, nisi si quid impedierit' Sen. *Dial.* viii 3, 2; πολιτεύσεσθαί φασι τὸν σοφόν, ὡς φησι Χρύσιππος Diog. L. vii 121.

[85] См. § 306, прим. 26.

[86] Cic. *Off.* i 4, 12.

[87] τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον Stob. ii 7, 5 b 1.

[88] [ὁ Σωκράτης ἔφη] πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι Xen. *Mem.* iii 9, 5; см. также выше, §§ 48, 52.

[89] διδακτὴν τε εἶναι τὴν ἀρετὴν καὶ Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης καὶ Ποσειδώνιος Diog. L. vii 91.

[90] "Они воры и разбойники, скажете вы. Что значит воры и грабители? Они заблуждаются относительно добра и зла. Покажи им их ошибки, и ты увидишь, как они от них откажутся" (Epict. *Disc.* i 18, 3 и 4.

[91] См. выше, § 177, прим. 28.

[92] "Если хочешь быть хорошим читателем, читай; если писателем, пиши. Вообще, если ты хочешь сделать что-либо привычкой, делай это; если ты не хочешь сделать это привычкой, не делай этого" (Epict. *Disc.* ii 18, 2 и 4; "nihil est quod non humana mens vincat, et in familiaritatem adducat adsidua meditatio" Sen. *Dial.* iv 12, 3.

[93] ὧν κατορθοῦσιν [ἄνθρωποι], ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας Chrys. ap. Galen *plac. H. et Plat.* iv 6, p. 403 K (Arnim iii 473).

[94] 'virtutem convenies ... pro muris stantem, pulverulentam, coloratam, callosas habentem manus' Sen. *Dial.* vii 7, 3.

[95] 'Saturnalia Athenis agitabamus hilare prorsum et modeste, non (ut dicitur) "remittentes animum," nam "remittere" inquit Musonius "animum quasi amittere est"' Gellius, *N. A.* xviii 2, 1.

[96] "iustum ac tenacem propositi virum | non civium ardor prava iubentium, | non vultus instantis tyranni | mente quatit solida" Hor. *C.* iii 3, 1-4.

[97] "hanc stabilem animi sedem Graeci εὐθυμίαν vocant; ego tranquillitatem voco" Sen. *Dial.* ix 2, 3.

[98] Cic. *Tusc. disp.* iv 10, 23.

[99] "ut enim corporis temperatio, cum ea congruunt inter se ex quibus constamus, sanitas, sic animi dicitur, cum eius iudicia opinionesque concordant, eaque animi est virtus" ib. 13, 30.

[100] "roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde tunc corporis" Sen. *Ep.* 10, 4; "orandum est, ut sit mens sana in corpore sano" Juv. *Sat.* x 356.

[101] "beata est vita conveniens naturae suae, quae non aliter contingere potest, quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae, deinde fortis et vehemens, tum pulcherrima ac patiens, apta temporibus, corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie" Sen. *Dial.* vii 3, 3.

[102] "actio recta non erit, nisi fuerit recta voluntas" Sen. *Ep.* 95, 57; "gratus potest esse homo voluntate" Ben. ii 31, 1; "sic timere, sic maerere, sic in libidine esse peccatum est, etiam sine effectu" Cic. *Fin.* iii 9, 32; "Бытие хорошего есть определенный вид воли (προαίρεσις); бытие плохого есть определенный вид воли. Что же такое внешнее? Материал для воли" Epict. *Disc.* i 29, 1 и 2.

[103] См. ниже, § 383.

[104] Arnim i 250.

[105] Diog. L. vii 33.

[106] "Placet Stoicis, suo quamque rem nomine appellare. sic enim disserunt, nihil esse obscenum, nihil turpe dictu" Cic. *Fam.* ix 22, 1. См. далее, § 344.

[107] "Postea tuus ille Poenulus, causam non obtinens repugnante natura, verba versare coepit et primum rebus iis, quas non bonas dicimus, concessit ut haberentur † aestimabiles, et ad naturam accommodatae" *Fin.* iv 20, 56; "более строгая стоическая теория добра была изменена признанием προϋμévα" Zeller, *Stoics*, p. 290. Истинная нота принадлежит Рендаллу, *Introd.* p. xlv: "курс стоической этики - это, по сути, постепенное расширение и уточнение кинического идеала поведения под воздействием той более широкой концепции "природы", которая была присуща стоическому монизму". Полное содержание и толкование этой формулы осознавалось лишь постепенно. Ее глубокие следствия раскрывались в жизни даже больше, чем в мыслях, и нашли свое наиболее полное выражение на страницах римских стоиков".

[108] Stob. ii 7, 5 a.

[109] 'aestimatio, quae ἀξία dicitur' Cic. *Fin.* iii 10, 34. Посидоний, кажется, практически заменил ἀξίαν ἔχοντα на προϋμévα, но в строгом употреблении последний термин более узкий, и включает только те вещи, которые имеют измеримую ценность.

[110] 'inter illa, quae nihil valerent ad beate misereve vivendum, aliquid tamen quo differrent esse voluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia, alia contra, alia neutrum' ib. 15, 50; τῶν δὲ ἀξίαν ἔχόντων τὰ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀξίαν, τὰ δὲ βραχεῖ αὖ. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀπαξίαν ἔχόντων ἃ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀπαξίαν, ἃ δὲ βραχεῖ αὖ Stob. ii 7, 7 g; "quae essent sumenda ex iis alia pluris esse aestimanda, alia minoris" Cic. *Ac.* i 10, 37.

[111] Stob. ii 7, 7.

[112] Arnim iii 122.

[113] Plut. *Sto. rep.* 23, 6.

[114] "cetera autem, etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat [Zeno], alia naturae esse contraria. his ipsis alia interiecta et media numerabat" Cic. *Ac.* i 10, 36.

[115] τὸ προηγμένον συνεγγίζειν πως τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει Stob. ii 7, 7 g.

[116] '[hoc] Zeno προηγμένον nominavit, cum uteretur in lingua copiosa factis tamen nominibus ac novis. "ut enim," inquit, "nemo dicit in regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem (id enim est προηγμένον), sed eos qui in aliquo honore sint, quorum ordo proxime accedit, ut secundus sit, ad regium principatum"' Cic. *Fin.* iii 15, 51.

[117] "quae pluris, ea praeposita appellabat; reiecta autem, quae minoris" *Ac.* i 10, 37; "quae appellemus vel promota et remota, vel, ut dudum diximus, praeposita vel praecipua, et illa reiecta" *Fin.* iii 16, 52.

[118] "quis porro sapientum, nostrorum dico, quibus unum est bonum virtus, negat etiam haec, quae indifferentia vocamus, habere in se aliquid pretii et alia aliis esse potiora? quibusdam ex iis tribuitur aliquid honoris, quibusdam multum" Sen. *Dial.* vii 22, 4.

[119] "itaque commoda vocentur, et ut nostra lingua loquar, producta" *Ep.* 74, 17.

[120] См. выше, § 82.

[121] "bonum appello quidquid secundum naturam est; quod contra, malum; nec ego solus, sed tu etiam, Chrysippe, in foro, domi; in schola desinis" Cic. *Fin.* v 29, 89; cp. *Arnim* iii 137.

[122] "sunt animi bona, sunt corporis, sunt fortunae; illa animi bona a stulto ac malo submoventur" Sen. *Ben.* v 13, 1.

[123] "deinceps explicatur differentia rerum; quam si non ullam esse diceremus, et confunderetur omnis vita, ut ab Aristone; neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur; cum inter res eas quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset, neque ullum delectum haberi oporteret" Cic. *Fin.* iii 15, 50.

[124] "virtutis hoc proprium [est], earum rerum quae secundum naturam sint, habere delectum" *ib.* 4, 12.

[125] "relinquitur ut summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum quae natura eveniant, selegentem quae secundum naturam, et si quae contra naturam sunt, reicientem; id est, convenienter congruenterque naturae vivere" *ib.* 9, 31 (после Посидония).

[126] "ut si hoc fingamus esse quasi finem et ultimum, ita iacere talum, ut rectus assistat; qui ita talis erit iactus, ut cadat rectus, praepositum quiddam habebit ad finem; qui aliter, contra. neque tamen illa praepositio ad eum quem dixi finem pertinebit: sic ea, quae sunt praeposita, referuntur illa quidem ad finem, sed ad eius vim naturamque nihil pertinent" *ib.* 16, 54; cp. также 6, 22; "non est turpe non consequi, dummodo sequaris" Sen. *Ben.* v 5, 3.

[127] αὐτάρκη τε εἶναι αὐτὴν [τὴν ἀρετὴν] πρὸς εὐδαιμονίαν Diog. L. vii 127; "a Zenone hoc magnifice tanquam ex oraculo editur: virtus ad bene vivendum se ipsa contenta est" Cic. *Fin.* v 27, 79; cp. Pearson, *Fragments*, p. 19.

[128] "testatur saepe Chrysippus tres solas esse sententias, quae defendi possint, de finibus bonorum; aut enim honestatem esse finem aut voluptatem aut utrumque" Cic. *Ac.* ii 45, 138.

[129] "crescere bonorum finem non putamus" Cic. *Fin.* iii 14, 48; "honestum nullam accessionem recipit" Sen. *Ep.* 66, 9; "summum bonum nec infringitur nec augetur; in suo modo permanet,

utcunque se fortuna gessit. utrum maiorem an minorem circulum scribas, ad spatium eius pertinet, non ad formam" ib. 74, 26 и 27.

[130] См. выше, § 110.

[131] См. выше, § 313.

[132] "cum [Panaetius] sit is, qui id solum bonum iudicet, quod honestum sit" Cic. *Off.* iii 3, 12; "solebat narrare Pompeius se, cum Rhodum venisset decedens ex Syria, audire voluisse Posidonium; sed cum audivisset eum graviter esse aegrum, quod vehementer eius artus laborarent, voluisse tamen nobilissimum philosophum visere ... itaque eum graviter et copiose de hoc ipso, nihil esse bonum, nisi quod honestum esset, cubantem disputavisse: cumque quasi faces ei doloris admoventur, saepe dixisse: "nihil agis, dolor: quamvis sis molestus, nunquam te esse confitebor malum"" *Tusc. disp.* ii 25, 61; ср. Sen. *Ep.* 87, 35.

[133] См. выше, § 114.

[134] Diog. L. vii 128.

[135] "sapientem nulla re egere, et tamen multis ei rebus opus esse" Sen. *Ep.* 9, 14.

[136] "[virtus] ipsa pretium sui" *Dial.* vii 9, 4; "recte factorum verus fructus [est] fecisse" *Clem.* i 1, 1; "virtutum omnium pretium in ipsis est" *Ep.* 81, 20.

[137] "sapienti non nocetur a paupertate, non a dolore, non ab aliis tempestatibus vitae; ipse semper in actu est; in effectu tunc maximus, cum illi fortuna se obposuit" ib. 85, 37.

[138] "virtutem nemo unquam deo acceptam rettulit ... iudicium hoc omnium mortalium est, fortunam a deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam" Cic. *N. D.* iii 36, 86 и 88; "aequum mi animum ipse parabo" Hor. *Ep.* i 18, 112; "monstro, quod ipse tibi possis dare" Juv. *Sat.* x 363.

[139] См. прим. 129.

[140] "Неужели ты ищешь для доброго человека награды большей, чем за то, что он делает доброе и справедливое? Неужели быть добрым и счастливым кажется вам столь малым и ничтожным делом?" Epict. *Disc.* iii 24, 51 и 52.

[141] "То, что не делает хуже самому человеку, не делает хуже и его жизнь, не вредит ему ни внутри, ни снаружи" *To yourself* iv 8.

[142] "nec summum bonum habebit sinceritatem suam, si aliquid in se viderit dissimile meliori" Sen. *Dial.* vii 15, 1; "Ни один человек не в состоянии добиться прогресса, когда он колеблется между противоположными вещами; но если ты предпочел это (одно) всем вещам, если ты решил заниматься только этим, работать только над этим, откажись от всего остального" Epict. *Disc.* iv 2, 4.

[143] Хрисипп написал книгу περὶ τοῦ ποιᾶς εἶναι τὰς ἀρετάς; см. Arnim iii 256.

[144] См. ниже, §§ 335-350.

[145] Diog. L. vii 92.

[146] τὰς ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν Diog. L. vii 125; "quicquid honeste fit, una virtus facit, sed ex consilii sententia" Sen. *Ep.* 67, 10; "virtutibus inter se concordia [est]" *Clem.* i 5, 3.

[147] "videmus esse quiddam, quod recte factum appellemus; id autem est perfectum officium" Cic. *Fin.* iii 18, 59; "rectum, quod κατόρθωμα dicebas" ib. iv 6, 15.

[148] "quamquam negant nec virtutes nec vitia crescere; attamen utrumque eorum fundi quodammodo et quasi dilatari putant" ib. iii 15, 48.

[149] См. выше, § 153, прим. 66.

[150] "scit [sapiens] neminem nasci sapientem sed fieri" Sen. *Dial.* iv 10, 6.

[151] "non dat natura virtutem; ars est bonum fieri" *Ep.* 90, 44.

[152] Зенон, вероятно, перенял термин проκοπή у перипатетиков, см. Diog. L. vii 127; его значение он адаптировал к стоическим принципам. См. Plut. *prof. virt.* 12.

[153] "hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria vi sua et sentimus et appellamus bonum" Cic. *Fin.* iii 10, 34.

[154] Stob. ii 7, 11 g; Diog. L. vii 127.

[155] τὴν ἀρετὴν Χρῦσιππος ἀποβλητὴν ... διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν ib.

[156] См. выше, § 289.

[157] "semel traditi nobis boni perpetua possessio est; non dediscitur virtus. contraria enim mala in alieno haerent, ideo depelli et exturbari possunt" Sen. *Ep.* 50, 8. Точно в том же духе мы говорим, что новый язык или (скажем) искусство плавания, если они выучены однажды, усваиваются "навсегда".

[158] "aliquis vir bonus nobis eligendus est, ac semper ante oculos habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus, et omnia tanquam illo vidente faciamus" Sen. *Ep.* 11, 8, цитируя, однако, Эпикура.

[159] "Геракл был образцом, которому [Антистен] и другие киники подражали, святым покровителем, так сказать, школы. Антистен написал диалог под названием "Геракл", и, руководствуясь им, его последователи с удовольствием вновь рассказывали историю трудовой и воинственной жизни героя, отождествляя с помощью хитроумных аллегорий чудовищ, которых он побеждал, с пороками и похотями, одолевающими души людей" (Gomperz, *Greek Thinkers*, ii p. 151; "более великодушные киники утверждают, что великий Геракл, став автором других благ, также оставил человечеству главный образец этой (кинической) жизни" Julian, *Or.* vi p. 187, 3 (Mayor on Juv. *Sat.* x 361). Так же и в буддизме: "помимо идеального короля, олицетворения власти и справедливости, еще один идеал сыграл важную роль в формировании представлений ранних буддистов о своем повелителе. Это был идеал совершенно мудрого человека, олицетворение Мудрости, Будды" (Rhys Davids, *Hibbert Lectures*, p. 141).

[160] "Herculem illum, quem hominum fama, beneficiorum memor, in concilio caelestium collocavit" Cic. *Off.* iii 5, 25.

[161] "Hercules nihil sibi vicit: orbem terrarum transiit non concupiscendo sed vindicando, quid vinceret; malorum hostis, bonorum vindex, terrarum marisque pacator" Sen. *Ben.* i 13, 3. См. также блестящие описания в Epict. *Disc.* iii 24.

[162] "Ulixen et Herculem ... Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus, contemptores voluptatis et victores omnium terrarum" Sen. *Dial.* ii 2, 1. И все же есть что сказать с другой стороны: "Улисс почувствовал желание к своей жене и плакал, сидя на скале". Если Улисс плакал и сетовал, он не был хорошим человеком" (Epict. *Disc.* iii 24, 18).

[163] Так и Гораций, вполне в стоическом духе: "rursus quid virtus et quid patientia possit, | utile proposuit nobis exemplar Ulixen" Hor. *Ep.* i 2, 17 и 18.

[164] Diog. L. vi 1, 2.

[165] "Действуя таким образом, Гераклит и подобные ему заслуженно были божественны и так назывались" Epict. *Manual* 15.

[166] "Praeclara est aequabilitas in omni vita, et idem semper vultus eademque frons, ut de Socrate accipimus" Cic. *Off.* i 26, 90; "Сократ... не нарушил ничего, что приличествует хорошему человеку, ни при защите, ни при назначении себе наказания, ни даже в прежнюю пору своей жизни, когда он был сенатором или солдатом" Epict. *Disc.* iii 24, 61.

[167] См. выше, § 17.

[168] "si quis de felicitate Diogenis dubitat, potest idem dubitare et de deorum immortalium statu" Sen. *Dial.* ix 8, 5; "Поступая таким образом, Диоген... был заслуженно божественным и так назывался" Epict. *Manual* 15.

[169] См. выше, § 306, прим. 25.

[170] δεύτερος Ἡρακλῆς ὁ Κλεάνθης ἐκαλεῖ το Diog. L. vii 170; "Узнай, как живут те, кто является подлинными философами: как жил Сократ, у которого были жена и дети; как жил Диоген и как жил Клеант, который посещал школу и черпал воду" Epict. *Disc.* iii 26, 23.

[171] "aut Cato ille sit aut Scipio aut Laelius" Sen. *Ep.* 25, 6; "elige remissioris animi virum Laelium" ib. 11, 10.

[172] "nam cum esset ille vir [P. Rutilius Rufus] exemplum, ut scitis, innocentiae, cumque illo nemo neque integrior esset in civitate neque sanctior, non modo supplex iudicibus esse noluit, sed ne ornatus quidem aut liberius causam dici suam, quam simplex ratio veritatis ferebat" Cic. *de Or.* i 53, 229; ср. Sen. *Dial.* i 3, 4 и 7; и см. далее, § 430.

[173] "Catonem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortales dedisse quam Ulixen et Herculem prioribus saeculis" Sen. *Dial.* ii 2, 1.

[174] 'ego te [Cato] verissime dixerim peccare nihil' Cic. *Mur.* 29, 60.

[175] 'Catonis nobile letum' Hor. C. i 12, 35 и 36; и см. ниже, § 430.

[176] "nobis quoque militandum est" Sen. *Ep.* 51, 6; "Это истинный атлет. Велика борьба, божественен труд" Epict. *Disc.* ii 18, 28. См. также ниже, § 402.

[177] Euseb. *pr. ev.* vi 8, 13; Alex. Aph. *de fato* 28, p. 199, 16 B.

[178] Plut. *Sto. rep.* 31, 5.

[179] "qui sapiens sit aut fuerit, ne ipsi quidem solent dicere" Cic. *Ac.* ii 47, 145. Таким образом, Панаэций не упоминает о мудреце, а Посидоний лишь защищает его возможное существование в будущем (Schmekel, pp. 213, 278).

[180] Sext. *math.* ix 133.

[181] См. выше, § 214.

[182] Даже если Цицерон не является создателем концепции "идеального характера", нигде больше мы не найдем столь четко выраженного ее смысла. Так и о мудреце; "iste vir altus et excellens, magno animo, vere fortis, infra se omnia humana ducens, is, inquam, quem efficere volumus, quem quaerimus certe, et confidere sibi debet, et suae vitae et actae et consequenti, et bene de se iudicare" *Fin.* iii 8, 29.

[183] 'non est quod dicas hunc sapientem nostrum nusquam inveniri' Sen. *Dial.* ii 7, 1.

[184] "ille alter [sapiens primae notae] fortasse tanquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur" *Ep.* 42, 1, cf. Alex. Aphr. p. 34, n. 2; "scit [sapiens] paucissimos omni aevo sapientes evadere" Sen. *Dial.* iv 10, 6.

[185] См. выше, § 126.

[186] "Таким образом, Сократ стал совершенным, во всем совершенствуясь, не обращая внимания ни на что, кроме разума. Но ты, хотя ты еще не Сократ, должен жить как тот, кто хочет стать Сократом" Epict. *Руководство* 50. Однако Эпиктет не оставлял без внимания и неудачи: "Мы [стоики] говорим одно, а делаем другое; мы говорим о прекрасном, а делаем низменное" *Disc.* iii 7, 18.

[187] См. выше, § 42.

[188] См. выше, § 98.

[189] Это снова сократовский парадокс: βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν Xen. *Mem.* iii 9, 10.

[190] Cic. *Fin.* iii 22, 75 и 76.

[191] "eorum, qui dolorem in malis non habent, ratio certe cogit, uti in omnibus tormentis conservetur beata vita sapienti" ib. iii 13, 42; Arnim iii 585, 586; "покажите мне человека, который болен и счастлив, в опасности и счастлив, в изгнании и счастлив, в позоре и счастлив. Покажите его; я желаю, клянусь богами, увидеть стоика" Epict. *Disc.* ii 19, 24.

[192] См. ниже, §§ 431, 439.

[193] "bonus tempore tantum a deo differt" Sen. *Dial.* i 1, 5; "sapiens excepta mortalitate similis deo" ib. ii 8, 2; и см. выше, § 274.

ГЛАВА XIII. ПОВСЕДНЕВНЫЕ ОБЯЗАННОСТИ.

От принципов к практике.

330. Когда при изучении стоической философии мы отвлекаемся от высших проблем мироздания, таких как вопросы божественного замысла, существования зла и

неограниченного выбора, наш путь становится легче. Наши новые проблемы, связанные с устройством человеческой души и идеалами человеческой жизни в государстве и в отдельной личности, возможно, не проще самих по себе, но они более узкие, и, нащупывая путь по первым неровностям, мы учимся ступать с некоторой уверенностью, так что теперь мы чувствуем себя как бы на нисходящем пути. При всем том проблемы универсального закона и совершенного человека все еще сравнимы с горными вершинами, если не самыми высокими из всех. Но с этого момента мы неуклонно спускаемся на равнину, к той обычной и практической жизни, в которой проверяется ценность философии. Мы больше не смотрим на яркий солнечный свет и не дышим тем же бодрящим воздухом; философия вступает в область туманов и теней и даже учится приспосабливать свой язык к новым соседям. Но смысл ее остается тем же, что и прежде, и путь к вершинам не закрыт за ней.

Ежедневный обход.

331. Область, которой мы сейчас достигли, - это "повседневные обязанности", под которыми мы предлагаем перевести греческое *καθήκοντα* и латинское *officia*^[1]. Это слово определяется Зеноном как означающее "то, что приходится делать на своем пути", и его спокойное звучание сразу же вводит его в контраст с гордыми притязаниями Добродетели. Контраст на самом деле велик. Добродетель, проявляющаяся в правильных действиях, возможна только для разумных существ, то есть для богов и людей; и в нашем представлении она достижима, если вообще достижима, только мудрым человеком. Но повседневный долг является общим для мудрых и неразумных^[3]; он распространяется не только на детей, но и на неразумных животных^[4] и растения^[5]. Добродетель всегда созерцает Всеобщий закон; для повседневного же долга достаточно следовать индивидуальной природе^[6]. Добродетель не может понять даже опытный философ, в то время как принципы повседневного долга могут быть объяснены простым человеком. Если воспользоваться сравнением из математики, то повседневный долг - это проекция добродетели на плоскость обычной жизни. Между ними всегда остается гарантированное соответствие. Каждое правильное действие, которого добивается Добродетель, есть в то же время исполнение ежедневного долга, причем самым полным образом^[7]; каждый ежедневный долг, выполняемый неразумным человеком, есть ступенька, по которой он может в конце концов подняться к Мудрости^[8].

Первые законы природы.

332. Тема "ежедневных обязанностей" рассматривалась как Зеноном^[9], так и Клеанфом^[10], и подразумевается в теории стоической этики в целом; она также имеет особое отношение к учению о преимуществах и недостатках. Тем не менее стоики не говорят прямо, что повседневный долг состоит в поиске преимуществ, но что он основан на первичных целях, которые устанавливает природа (*πρῶτα κατὰ φύσιν*, *principia naturae*)^[11]. Эта фраза указывает на источник этой части стоической философии; она обозначает учение, общее для перипатетической школы и Академии, и принятое Зеноном от своего учителя Полема^[12]. Мы не знаем, как Зенон и Клеанф развивали эту тему; когда же мы обнаруживаем, что за нее взялись всерьез, дух Академии прочно утвердился. Таким образом, стоическое требование определенного знания здесь отброшено, и нам говорят, что стандарт повседневного долга - это "то, что, когда сделано, может быть разумно защищено^[13]"; это определение близко соответствует определению высшего блага Диогена Вавилонского "разумно выбирать вещи в соответствии с природой^[14]". Таким образом, сильная воля и твердая убежденность больше не требуются; дверь открыта для условностей, оппортунизма и респектабельности. Смелые моральные теории и дерзкие парадоксы основателей стоицизма исчезают из поля зрения, а на смену им приходят пронизательный здравый смысл и житейская мудрость: короче говоря,

доктрина "извлекать лучшее из обоих миров". Поэтому эта тема была близка Панаэтию, который был одновременно практичным государственным деятелем и поклонником Платона и Аристотеля; именно с этой точки зрения стоицизм так быстро завоевал популярность среди римской знати последнего века республики. Книга Панаэция περὶ καθήκόντων легла в основу сочинения Цицерона *de Officiis*, которое является единственным систематическим трактатом по стоической этике, которым мы располагаем, и поэтому в целом наиболее удобным источником информации. Однако, поскольку эта работа очень сильно склоняется к перипатетическим взглядам, часто приходится обращаться к другим авторитетам, среди которых *"de Finibus"* Цицерона лучше всего представляет старших стоиков, а Сенека и Эпиктет - стоиков римского principatus.

От животных к человеку.

333. Мы не отступаем от основополагающих принципов стоицизма, когда узнаем, что "первые уроки природы" - это те, которые запечатлеваются в каждом животном при его рождении[15]; сам Зенон искал естественный закон брака с помощью аналогичного метода[16]. Первый естественный урок состоит в том, что каждое животное стремится не к удовольствию, как считают эпикурейцы, а к собственному сохранению и поддержанию своей жизни в ее полноте[17]. На более поздней стадии прививается стремление к сексуальному союзу ради деторождения, а вместе с ним и некая привязанность к потомству[18]. Но лучшие уроки природы припасены для человека: смотреть в будущее и рассматривать жизнь как единое целое[19]; интересоваться своими товарищами, посещать общественные праздники, обеспечивать удобства цивилизованной жизни для себя и тех, кто от него зависит[20]; в свободные часы приобретать информацию по вопросам, представляющим исторический или философский интерес[21]; в зрелом возрасте требовать свободы и отказываться подчиняться любым произвольным приказам[22]; и, наконец, воспринимать во всем гармонию и красоту и избегать их нарушения умышленными действиями[23]. "Такова, - говорит Цицерон, - картина прекрасной жизни; и если бы мы увидели ее своими глазами (как говорит Платон), велико было бы наше желание обладать Мудростью в качестве невесты[24]".

Колебания относительно эталона.

334. В этом общем наброске нам не хватает четкого этического стандарта. Первые уроки природы могут быть легко извращены, поскольку они являются общими для людей и животных, поскольку они указывают на акты еды, питья и сексуального союза, все из которых ассоциируются у обычного человека с удовольствием в порочном смысле. Отсюда возникает опасность (от которой не уберігаются многие стоики), что мы можем впасть в ужасную ошибку эпикурейцев и считать, что удовольствие само по себе является первым законом природы[25]. Поэтому необходимо изложить, что человек должен специально стремиться к тем результатам, которые характерны для человеческой природы, то есть к развитию способностей, которые он не разделяет с низшими животными. До сих пор Академия и Крыльцо могли бы путешествовать вместе. Но единственными высшими способностями, признаваемыми стоиками, являются разум и политическое чувство, которое является аспектом универсального разума; такие вещи, как антикварные интересы и оценка красоты, могли быть введены только под академическим влиянием. Последнее, однако, как мы увидим, становится у Панаэция преобладающим соображением[26].

Четыре добродетели.

335. От изложения общих принципов мы переходим к отдельным добродетелям. Добродетелью в строгом смысле слова может обладать только мудрец; поэтому только он

может практиковать добродетели; тем не менее мы можем использовать этот и подобные термины во вторичном смысле для описания тех проявлений или отражений добродетели, которые подвластны обычному человеку[27]. Классификация добродетелей различна. Панаэций делил добродетель на две части, теоретическую и практическую, и Сенека следует за ним в этом вопросе[28]. Возможно, Хрисипп проводил различие между добродетелями, которые являются "искусствами" (τέχναι) и основаны на теоретических принципах, и теми, которые являются "приобретениями" (δυνάμεις), достигаемыми путем практики[29]. Но в целом деление добродетели на четыре кардинальные добродетели - Мудрость, Справедливость, Мужество и Трезвость - признается достаточным; путем деления число добродетелей может быть увеличено до любой степени, и в схоластических классификациях добродетелей мы находим перечни, которые имеют множественность в качестве своей прямой цели[30].

Мудрость.

336. Мудрость (φρόνησις, *prudentia*) рассматривается Зеноном не только как первая из добродетелей, но и как основа всех; так что мужество - это мудрость в страдании, справедливость - мудрость в распределении, а рассудительность - мудрость в наслаждении[31]. Его преемники рассматривали науку (ἐπιστήμη, *scientia*) как родительскую добродетель[32], таким образом ставя мудрость в один ряд с другими кардинальными добродетелями, но теряя при этом смысл генеалогии Зенона. Авторы более поздних периодов хотели признать отдельно созерцательную мудрость и поэтому ввели ее как подразделение первой кардинальной добродетели "умозрение" (σοφία, *sapientia*)[33]. Но в целом стоики считали, что любая мудрость должна оправдывать себя практическими результатами. Изучение так называемых "свободных искусств" имеет ценность для детей, поскольку подготавливает почву для добродетельного воспитания[34]. Логика нужна, чтобы защитить нас от ошибочных рассуждений[35], а физика - чтобы мы могли правильно понять вселенную и ее провиденциальное управление, от которого зависит понятие долга[36]; в этом смысле мы можем говорить о логике и физике как о добродетелях, то есть как о подразделениях добродетели мудрости[37]. Изучение физики достойно восхищения еще и потому, что оно возвышает душу[38]. Геометрия, право и астрология полезны в различных профессиях[39]. Но изучение, доведенное до крайности, как это делают антиквары, книжные черви и другие любители тратить время, есть не что иное, как глупость[40].

Справедливость.

337. Вторая кардинальная добродетель - Справедливость (δικαιοσύνη, *iustitia*), которую Хрисипп нарисовал в яркой аллегорической картине. Она девственна, чтобы показать, что неподкупна и не поддается дурным людям; ... тверда и свирепа, ... внушает страх злым и уверенность добрым; глаза ее зоркие, осанка одновременно печальная и внушающая благоговение[41]. Цицерон отличает справедливость в более узком смысле от "благодетения". Собственно справедливость - это политическая добродетель, которая заключается в уважении прав и собственности отдельных людей. По природе своей все вещи общие; но поскольку они стали частной собственностью в результате захвата, завоевания, закона, договора и т. д., люди могут сохранять свое имущество, если они не забывают, что всегда обязаны вносить вклад в общее благо[42] и что даже рабы имеют на него обоснованные претензии[43]. Благодетение нуждается в руководстве принципа, а должно определяться соображениями личности и случая. Притязания людей на нас зависят от степени родства; в первую очередь следует рассматривать страну, родителей, жену и

детей, затем других родственников, затем сограждан и, наконец, людей в целом[44]. Рассмотрение степеней родства (σχεσεις) было излюбленной темой Эпиктета и полезной защитой против тех, кто утверждал, что стоический мудрец лишен естественной привязанности[45]. Добродетель справедливости особенно привлекала государственного деятеля в обоих ее применениях, и она подробно рассматривается Панаэцием, а после него Цицероном.

Мужество.

338. Третьей кардинальной добродетелью является мужество (ἀνδρεία, *fortitudo*), которое сохраняет традицию "силы и мощи" Сократа. Она, согласно Цицерону, состоит из двух частей: пассивной, которая заключается в презрении к фортуне и ее буффонаде, что соответствует обычному образу мудреца; другая часть, которую мы можем назвать величием души (μεγαλοψυχία, *magnitudo animi*), проявляется в совершении великих дел. Добродетель Мужества является типично стоической и может рассматриваться, как и ее аналог Мудрость, в качестве основы и источника всех добродетелей; познание добра и зла может быть достигнуто только душой, которая должным образом настроена на энергичное решение[46]. Стоики принципат, пожалуй, больше всего настаивали на этой добродетели, которая одна делает человека независимым от всего, что Фортуна может дать и отнять. Поэтому мужественный человек отстраняется от даров фортуны; он относится к ним как к одолженной ему домашней утвари, которую в любой момент можно вернуть[47].

Смерти не надо бояться.

339. Мужество проявляется в своем наивысшем развитии перед лицом тирании и смерти. Тиран гордится тем, что люди в его власти: но храбрый человек - исключение. У него могут отнять звание и имущество, его могут подвергнуть пыткам, лишиться жизни, но душа, то есть сам человек, недосыгаема для тирана[48]. На боль он отвечает: "Если я могу ее вынести, она будет легкой; если я не могу ее вынести, она не может быть долгой[49]". Среди всех крайностей огня и дыбы были найдены люди, которые никогда не стонали, не молили о пощаде, не отвечали на вопросы и даже искренне смеялись[50]. Смерти стоик не боится; она не только не является злом, но и должна приветствоваться как часть хода природы[51]; она - лучший из друзей, ибо предлагает освобождение от всех бед, и в особенности от гнета тирана[52]. Мы, конечно, не отрицаем, что обычно жизнь - это преимущество, что первый урок природы - самосохранение и что смерть сама по себе ужасна для созерцания[53]; но жизнь не становится более желанной от ее продолжительности[54]; и когда старость начинает расшатывать силы разума и низводит человека до жизни овоща, природа призывает его покинуть свое брренное тело[55]. Ни в какой период жизнь не стоит покупать ценой потери чести, без которой она теряет свой вкус[56]. Поэтому философ не просто будет со спокойной уверенностью наблюдать приближение смерти; он пойдет навстречу ей по собственной воле, если только будет уверен, что разумный выбор укажет ему этот путь.

Разумный уход.

340. Доктрина "разумного ухода" (εὐλογος ἑξαγωγή, *rationalis e vita excessus*) играет заметную роль в стоической этике. Ее нельзя с полным правом назвать рекомендацией самоубийства, поскольку стоики не позволяют человеку выносить себе смертный приговор, но лишь сотрудничать в исполнении указа высших сил. Доктрина предназначена в первую очередь для оправдания смерти, славно встреченной в борьбе за свою страну или своих друзей; во вторую - когда невыносимая боль или неизлечимая болезнь явно указывают на волю

божества[57]; в развитии римской истории третья причина была найдена в потере политической свободы[58]. Эти причины не дополняются, а лишь систематизируются, когда нам говорят, что "обычным долгом" является уход из жизни, когда естественные преимущества человека (τὰ κατὰ φύσιν) перевешивают соответствующие недостатки[59]; ибо к "естественным преимуществам" относятся все те соображения, которые благородный человек справедливо примет во внимание; и расчеты могут в равной степени привести его к выводу, что, несмотря на старость и страдания, и хотя он никогда не достиг истинной мудрости, его простой долг - спокойно ждать жизни[60].

Ее опасности.

341. Практика "разумного ухода" была в значительной степени рекомендована стоикам на примере Сократа (чью смерть они считали добровольной[61]) и Катона[62]; и поначалу они не без гордости обнаружили, что эти примеры нашли подражателей и что их система таким образом показала свою власть над величайшими из ужасов, которые осаждают человечество. Но при римском княжестве "свободный уход" вскоре стал настолько распространенным явлением, что стал скорее упреком, чем славой для его сторонников, социальной болезнью, указывающей скорее на болезненность души, чем на здоровую решимость[63]. Поэтому философы перешли от рекомендаций к порицанию. "Храбрый и мудрый человек должен не бежать от жизни, а уходить от нее", - говорит Сенека[64]; "нет ничего более позорного, чем тосковать по смерти"[65]. Друзья, - говорит Эпиктет, - ждите Бога; когда он даст вам сигнал, тогда идите к нему[66]."

Мужество - это активность.

342. Свободный уход" - самая яркая иллюстрация пассивного мужества, но еще до того, как им стали злоупотреблять, Цицерон, по крайней мере, осознал привлекательность такого отношения души и его противоположность духу активного предпринимательства, который он называет величием души и который он отстаивает, возможно, больше по академическому, чем по стоическому образцу. Тем не менее стоики уже определили Мужество как "добродетель, сражающуюся в первых рядах в защиту справедливости[67]". Хороший человек действительно должен относиться к власти и богатству как к вещам безразличным; но его следует порицать, если он делает это оправданием для того, чтобы избежать общественной жизни, оставляя другим магистратуру дома или командование в войнах[68]. В старом мире любовь к славе и похвале, с одной стороны, и злоба к врагам - с другой, заставляли людей стремиться к этим должностям; но теперь они должны искать их дома, чтобы иметь широкое поле для проявления своих добродетелей[69], и на войнах, чтобы положить конец всякой войне[70]. Старшие стоики пропагандировали это великодушие наставлениями и примерами: Зенон говорил, что мудрый человек должен принимать участие в общественной жизни[71], а его слушатели Персей и Филонид служили при Антигоне Гонате[72], а Сфаер - при Клеомене III, царе Спарты[73]. Позже мы увидим, какую большую роль в политической жизни Рима играли люди, которые были стоиками или склонялись к стоицизму, в эпоху, когда в моде было сильное течение в пользу спокойной жизни. Поэтому мы должны признать в Мужестве, в той же мере, что и в Мудрости или Справедливости, как политическую, так и личную добродетель.

Трезвость.

343. Четвертая кардинальная добродетель - трезвость (σωφροσύνη, *temperantia*). Существуют различные определения этого понятия, и среди них то, что это принцип,

который регулирует наши естественные аппетиты так, чтобы они не были ни в избытке, ни в недостатке[74]. С точки зрения Цицерона, трезвость охватывает все добродетели, поскольку именно в надлежащем регулировании импульсов и состоит добродетель. Стандарт, которого следует достичь, - это здоровое состояние души; о нем, по аналогии с телом, следует судить по канонам красивого, симметричного и статного (πρῆπον, *decorum*)[75]. Как телесная красота есть симметрия, установленная между конечностями, а также между каждой из них и всем телом, так и красота души есть симметрия между разумной силой и ее частями, а также взаимно между каждой из этих частей[76]. Хотя в принципе это доктрина, принятая всей стоической школой, в ее применении мы можем легко обнаружить совершенно новый отход, то есть если апеллировать к художественному стандарту, который зависит от вкуса индивида. Тогда открывается дверь к отказу от кинико-стоической теории жизни в соответствии с разумом и к принятию стандарта хорошего чувства, который легко может быть настолько растянут, чтобы включить в себя существующие предрассудки и условности. Эта опасность проявляется в трактовке Цицероном добродетели "декорум", которая в своем отличительном смысле определяется как содержащая в себе элемент "джентльменства"[77]. Он начинается с уважения к чувствам и мнениям других людей[78]; он избегает грубых игр и непристойных шуток[79]; он делает выбор профессии, соответствующей природному характеру человека[80]; он соблюдает, как это делает актер, приличия молодости и возраста, богатых и бедных, граждан и иностранцев[81]; он предписывает достоинство, как подобает мужчинам, грациозность - женщинам[82]. В частности, благопристойность проявляется в скромности (*verecundia*). Она проявляется в том, чтобы держать вне поля зрения те части тела, которые природа, хотя и не могла обойтись без них, скрыла и прикрыла; в том, чтобы выполнять свои функции с величайшей тайной; и в том, чтобы называть эти части тела и их использование словами, которые не описывают их должным образом[83].

Цинизм или "приличие"?

344. Цицероновская трактовка "приличий" настолько полна здравого смысла, что его "*de Officiis*" был самым известным учебником греко-римской этики в средневековых школах и сохранил свое значение в классических государственных школах наших дней. Однако его логическое обоснование на стоических принципах далеко не так просто. Поэтому нас не удивляет, что, подобно тому как Зенон и основная масса его последователей заранее объявили, что такое учение ложно в принципе и нелепо в деталях, так и последователи Панаэтия, наоборот, сочли необходимым прямо отречься от учения большого числа стоиков[84]. Фактически мы имеем здесь острый конфликт между культурными и платонизирующими стоиками, с одной стороны, и общим чувством школы - с другой. Цицерон в другом месте рассматривает как общепринятую стоическую доктрину, что "мудрый человек будет говорить прямо[85]"; а теория "джентльменских профессий" никогда не могла понравиться широкому кругу общества. В период принципата мы видим, что от теории "приличия" в целом отказались. Сенека, лично столь же чувствительный, как и сам Цицерон, признает нелепость траты времени на намеки на явный смысл[86], и он не ограничивает свой выбор иллюстраций даже при обращении к даме высокого социального положения[87]. Поэтому мы должны искать в другом направлении, нежели *de Officiis*, должным образом соразмерное изложение стоической добродетели трезвости.

Аппетиты.

345. Возвращаясь к определениям этой добродетели, мы находим среди общепринятых, во-первых, что это "наука о вещах, которые следует искать, избегать или не искать[88]"; во-вторых, что она "связана с человеческими аппетитами[89]". Термин "аппетит" или "импульс" (ὁρμή, *appetitus*) включает в стоическую философию все те первые движения души, которые

влекут нас к какому-либо объекту и которые являются признаками правильного поведения, требующего пересмотра и контроля со стороны разума. Но кажется очевидным, что трезвость имеет мало общего с теми высшими побуждениями, которые свойственны человеку, такими как любовь к знаниям или обществу, поскольку ими занимаются другие добродетели. Остается, что Трезвость - это добродетель, которая имеет отношение к аппетитам, общим для людей и низших животных, которые мы можем кратко назвать "низшими аппетитами"; это, как мы уже говорили, желания еды, питья и сексуального союза. Именно в этой сфере возникает Наслаждение, в том смысле, в каком его осуждают киники и популярные моралисты[90]. Поэтому мы можем кратко определить Трезвость как правильное расположение души по отношению к Наслаждению. Ее особенность в том, что она является в основном отрицательной добродетелью, проявляющейся в воздержании от потворства[91].

Два взгляда на Наслаждение.

346. Для того чтобы правильно понять добродетель трезвости, нам необходимо иметь четкое представление об отношении стоиков к удовольствиям. Зенон, как мы видели, определенно относя удовольствие к категории вещей безразличных, тем не менее допускал, что оно может быть преимуществом (προϋμένον), а стремление к нему естественным (κατὰ φύσιν)[92]; и это, как утверждается, было прямым учением Гекатона, Аполлодора и Хрисиппа[93]. Другим стоикам это казалось губительной уступкой эпикурейским взглядам. Клеанф, который презрительно описывал идеал Эпикура, изображая Удовольствие, восседающее на троне в качестве королевы, а Добродетели покорно присутствуют в качестве ее служанок[94], толковал слово "безразличный" более строго; он отказывался признать, что удовольствие "естественно" или обладает какой-либо ценностью[95]. В этом его поддержали многие стоики, и практически Архедем, когда он сказал, что удовольствие естественно, но не имеет ценности, как волосы подмышкой[96]. Отсюда следовал приемлемый вывод, что ни один здравомыслящий человек не станет уделять много внимания столь пустяковому вопросу[97]. Таким образом, одно слово "безразличный" стало включать в себя два существенно противоположных взгляда, один из которых склонялся к академической точке зрения, а другой - к кинизму.

Удовольствие - это последствие или зло.

347. Из этого противоречия пытались выйти, проводя различие. В одном смысле удовольствие - это телесная привязанность, а именно щекотание (*titillatio*) органов чувств, наиболее наглядно иллюстрируемое поеданием лакомств. Этот вид удовольствия, даже если он не является преимуществом, к которому стремятся естественным образом, все же имеет некоторое сходство с ним; хотя к нему нельзя стремиться напрямую, его можно приветствовать, когда природа предоставляет его нам в качестве дополнения[98]. Этот новый взгляд практически совпадает с мнением Аристотеля, который называет удовольствие "последствием" (ἐπιτέννημα, *accessio*), которое само по себе следует за добродетельным поступком и прикрепляется к нему, как аромат к цветку[99]. Но гораздо чаще в этических дискуссиях "удовольствие" обозначает возбуждение, которое более строго называется "веселье" (ἔπαρσις, *sublatio animi*), и является нездоровым состоянием души, когда она чрезмерно привлекается к избранному объекту[100]. Для обозначения этой беды Цицерон предлагает латинский термин *laetitia*, который, возможно, не совсем адекватен[101]. Такое "удовольствие" может быть безоговорочно осуждено как не просто безразличное, но фактически противоречащее природе[102]; в то время как добродетельным и естественным

является расположение человека, который не только спокойно смотрит на труд и боль, но и приветствует их как возможные ступени на пути к своему истинному благу[103].

Активная трезвость.

348. Хотя в стоическом учении преобладает тенденция рассматривать трезвость как отрицательную добродетель, противопоставляя ее возмущению Веселости, нельзя не признать и ее положительную сторону. Ведь трезвость также требует здоровой активности души в таких вопросах, как еда, питье и половые отношения; воздержание само по себе не является самоцелью, а если его придерживаться не по сезону, то это и глупость, и порок. Но эта точка зрения не нашла адекватного отражения ни у одного стоического писателя. Панаэций, обсуждая повседневные обязанности, упустил из виду надлежащий уход за телом, на что впоследствии обратил внимание Антипатр Тирский; а Цицерон не дошел до общих рекомендаций о здравом смысле и самоограничении во всех жизненных обстоятельствах[104]. Римляне времен принципата были склонны оставить этот вопрос на усмотрение врача, предлагая лишь, чтобы еды хватало для утоления голода, питья - для утоления жажды, а одежды - для защиты от холода[105]; но вполне вероятно, что популярные моральные дискурсы не останавливались на этом и выступали за некоторую выносливость в качестве дисциплины для души[106].

Трезвая любовь.

349. Что касается отношений полов, то сократовская традиция была благосклонна к более позитивному подходу. Соответственно, стоики (не без некоторого ощущения, что они занимают парадоксальную позицию) утверждают, что любовь (ἔρως, *amor*) необходима как для поддержания государства[107], так и для характера хорошего человека. Зенон утверждал, что "мудрый человек будет любить[108]". Однако мы должны проводить резкое различие между любовью как желанием сексуального союза и высшей Любовью (ἔρωτικὴ ἀρετή), которая по-новому определяется как "стремление к дружбе, вызванное прекрасным объектом[109]". На этом порыве, естественном в самом широком смысле, основана дружба в юности и более прочная связь между мужем и женой. Навязывая мужчине самоограничение и приглашая женщину разделить уроки философии, стоики ввели новые отношения между мужем и женой, основанные на равенстве и товариществе[110]. Заметный прецедент был создан кинической общиной, когда остроумная и ученая Гиппархия присоединилась к Кратесу в жизни нищего проповедника[111]; а римский стоицизм дает нам многочисленные примеры такого же товарищества[112]. В таких условиях брак уже не является вопросом свободного выбора; это гражданский долг, обязательный для молодого стоика. Стоики римского принципата хорошо понимали опасность, которая угрожала обществу, в котором они жили, из-за растущей практики безбрачия[113].

О браке.

350. Отношение стоиков к браку хорошо иллюстрирует следующий отрывок из рассуждений Антипатра Тарсского:

"Юноша из хорошей семьи и благородной души, обладающий чувством общественного долга, почувствует, что ни одна жизнь и ни один дом не будут полными без жены и ребенка. Он также будет помнить о своем долге перед государством, ибо как можно сохранить его, если, пока отцы не увядают и не опадают, как листья с прекрасного дерева, сыновья не женятся в расцвете лет и не оставляют после себя свежие побеги для украшения города, обеспечивая тем самым его защиту от врагов? Он будет смотреть на брак и как на долг перед богами; ведь если семья вымрет, кто будет совершать привычные жертвоприношения?"

Кроме того, тот, кто ничего не знает о жене и ребенке, не вкусил истинных радостей привязанности. Ибо другие дружеские отношения подобны тарелкам с бобами или другим подобным смешениям, но союз мужа и жены подобен смешению вина и воды или любому другому случаю проникновения (κρῖσις δι' ὅλων); ибо их соединяют не только узы материи и души и самые дорогие узы детей, но и тела. Другие союзы заключаются по случаю, это связано со всей целью жизни, так что родители с каждой стороны с радостью допускают, что жена должна быть первой в привязанности мужа, а муж - жены.

Но в наши дни распада и анархии все меняется к худшему, и брак считается тяжелым делом; мужчины называют безбрачную жизнь божественной, потому что она дает возможность для разврата и разнообразных удовольствий, и закрывают дверь перед женой, как перед врагом. Других привлекает красота или приданое, и они больше не ищут жену, которая была бы благочестиво воспитана, послушна и хорошо управлялась; они также не заботятся о том, чтобы наставлять своих жен в этих вопросах. Но если бы мужчина прислушался к предостережениям философов, то из всех тягот законная жена была бы самой легкой и приятной. У такого мужчины будет четыре глаза вместо двух и четыре руки вместо двух, чтобы обеспечить все его потребности: и если он захочет на досуге писать книги или участвовать в политике, он сможет передать все дела по ведению домашнего хозяйства своей партнерше[114]".

Искомые преимущества.

351. Четыре кардинальные добродетели, как бы широко они ни трактовались, не исчерпывают сферу повседневных обязанностей. Все предметы, которые являются "преимуществами" (προϋμέρνα), *prima facie* таковы, что добрый человек стремится к их получению; хотя, если появится достаточная причина, он полностью откажется от них. Преимущества души, добрые природные склонности, "искусство" и "прогресс" обсуждаются в другой части этой главы; к преимуществам тела относятся жизнь, здоровье, сила, хорошее пищеварение, правильные пропорции и красота; к внешним преимуществам - богатство, репутация, знатное происхождение и тому подобное[115]. Во всех деталях не хватает точности и согласия между учителями. По мнению Сенеки, мужчины могут вполне обоснованно желать высокого роста[116], и существует вид красоты (не зависящий от молодости), которой женщины могут гордиться без упрека[117]. Изящная одежда не делает никого лучшим человеком, но определенная степень опрятности и чистоты в одежде является преимуществом[118]. К знатности стоики относятся мало; все люди происходят через равное число степеней от одного и того же божественного начала; добродетель - вот истинное благородство[119]. Добрая слава (δόξα, *gloria*) обычно причисляется к "достоинствам"[120]; но Хрисипп и Диоген, как говорят, учили, что хорошему человеку не нужно и пальцем шевелить ради репутации, если только от этого не может быть получена какая-то выгода. Более поздние учителя, на которых повлияла (как нам говорят) критика Карнеада, совершенно ясно дали понять, что считают доброе имя (помимо того, что можно получить с его помощью) преимуществом, и даже считали естественным, что человек должен думать о посмертной репутации[121]. Общее мнение школы сводится к тому, что одобрение окружающих слишком неопределенно, чтобы быть подходящей целью; его место занимает одобрение "совести". Этот термин, первоначально выражавший бремя тайной вины, в римский период изменил свое значение и стал выражать одобрение, которое дает

человеку его внутреннее и личное сознание, даже когда весь мир не одобряет его поступков: это самоодобрение близко к душевному спокойствию[122].

Богатство.

352. Ни по одному вопросу у стоических писателей нельзя найти более противоречивых мнений, чем по вопросу о богатстве. Порицание богатства и восхваление бедности в той или иной степени является общим местом для всех философских школ; в частности, у Сенеки это было настолько частой практикой [123], что слушатели находили некоторое несоответствие между его словами и делами, ведь он, как известно, был богатым человеком. Но позиция школы ясна. Богатство не является благом" - стоический парадокс, подчеркиваемый в сотне форм и каждым учителем[124]; но тем не менее оно является "преимуществом", и поэтому хороший человек справедливо стремится к нему[125]. Для состоятельных стоиков вообще, а для римлян республиканского периода особенно, сохранение семейного имущества (*res familiaris*) было долгом первостепенной важности, а растрата его на оптовые щедроты - серьезным проступком[126]. Стоическая точка зрения была в достаточной степени суммирована в пословице, заимствованной у Эпикура или одного из его последователей: "Тот, кто меньше всего чувствует нужду в богатстве, может лучше всего им воспользоваться[127]". Хотя Панаэций не написал специальной главы о приобретении и использовании богатства[128], его взгляды на этот вопрос достаточно ясно изложены в его трактовке добродетели Справедливости[129]. Оправдание богатства заключается в намерении хорошо его использовать, и эта тема была излюбленной у Гекатона Родосского[130]. Что касается его приобретения и вложения, то Цицерон довольствуется тем, что отсылает нас к высокопринципиальным людям, которые ведут финансовые дела столицы[131].

Свобода.

353. К числу популярных терминов, занимающих неоднозначное место в стоической философии, мы должны отнести "свободу" (ἐλευθερία, *libertas*). В одном смысле свобода - это состояние души, характерное для свободнорожденного гражданина в отличие от раба; эта свобода мало чем отличается от уже описанной добродетели величия души[132], а в полном смысле слова является благом, которым может обладать только мудрец[133]. Но в другом смысле свобода - это внешнее преимущество, иногда определяемое как "право жить так, как тебе хочется[134]", и как таковое страстно желаемое рабом; чаще, возможно, ее понимают как "право говорить то, что тебе хочется[135]". В этом смысле свобода эквивалентна παρρησία, которая была девизом афинской демократии и столь же заветной привилегией римской знати[136]; в несколько ином смысле она была гордостью кинического миссионера. Стоики занимают среднюю позицию; хотя все признают, что некоторая свобода - драгоценная привилегия[137], и готовы в случае необходимости пожертвовать ради нее жизнью или положением[138], не умолкают голоса, напоминающие нам, что неразумно высказывать свое мнение, не считаясь с людьми и обстоятельствами[139], что гнев тиранов не следует легко провоцировать[140] и что самый страшный из всех угнетателей - душа, потерявшая самообладание[141].

Недостатки.

354. Как добродетель выбирает преимущества в соответствии с естественными законами, так она отказывается от недостатков в соответствии с нерасположением (ἑκκλίσις, *alienatio*), которое в равной степени естественно и правильно, пока оно контролируется разумом[142].

Поскольку каждому преимуществу противостоит соответствующий недостаток, выбор одного из них неизбежно означает отказ от другого; доктрина "разумного отказа" - это доктрина разумного выбора в ее негативной форме. Поэтому будет достаточно дать формальное изложение теории. Недостатки, или вещи, имеющие отрицательную ценность (ἀπαξία), можно разделить в зависимости от того, являются ли они недостатками сами по себе, как, например, нескладная фигура; или как они влекут за собой другие недостатки, как нехватка готовых денег; или по обоим причинам, как плохая память или нездоровье[143]. Их также можно разделить на три класса, в зависимости от того, как они влияют на душу, тело или внешние вещи. Недостатки души - это врожденная вульгарность или тупость ума; тела - нездоровье и тупость органов чувств; внешних вещей - бедность, потеря детей и презрение соседей[144].

Здоровые привязанности.

355. Поскольку добродетели - это постоянные склонности (διαθέσεις) души, укорененные в твердых принципах, в которых мудрый человек никогда не колеблется, но которых не может достичь никто другой, необходимо какое-то другое название для описания тех более преходящих, но все же полезных настроений, которые контрастируют с дурными "привязанностями" или возмущениями души, о которых пойдет речь в нашей следующей главе. Начало в этом направлении положено тремя "добрыми привязанностями" (εὐπάθειαι, *constantiae, sapientis affectiones*). Здесь вводится новое употребление терминов. Строго говоря, "привязанность" - это злое состояние души; но поскольку у нас нет соответствующего слова для обозначения доброго и спокойного состояния, использование слова "привязанность" расширяется в этом направлении[145]. Каждая из этих "хороших привязанностей" представлена нам в контрасте с возмущением, на которое она имеет поверхностное сходство. Так, страху противопоставляется "осторожность" (εὐλάβεια, *cautio*), которая представляет собой правильное избегание и полностью соответствует мужеству, правильно понятому. Подразделениями осторожности являются (i) "стыд" (αἰδώς, *verecundia*), избегание заслуженной вины, и (ii) "святость" (ἁγνεία), избегание преступлений против богов[146]. Жадности противопоставляется "готовность" (βούλησις, *voluntas*), разумное стремление к будущим преимуществам[147]; веселью противопоставляется радость (χαρά, *gaudium*), разумная оценка настоящих преимуществ[148]. И Готовность, и Радость полностью соответствуют правильно понятой Трезвости. С возмущением Скорби ни одна добрая привязанность не имеет сходства; но по этой причине не стоит сомневаться, что мудрый человек может испытывать спокойное сочувствие к бедам других и сожаление об ударах, которые судьба наносит ему в политических разочарованиях или личных утратах[149].

Добрые чувства" присущи только мудрым людям[150]; но не все мудрые люди обладают ими, и не все в любое время[151]. С другой стороны, приближаться к ним - ежедневная обязанность, так что на этой почве добрый гражданин вступает в неравную конкуренцию с мудрецом[152]. Вся доктрина "добрых привязанностей" может быть воспринята как ответ тем, кто обвиняет стоиков в отсутствии чувств[153]; на место высмеиваемой в школе "апатии" приходит доктрина "эвпатии". Мудрость следует сравнивать не с поверхностью застывшего моря, а с журчащей рекой. Лекции Мусония и Эпиктета в каждом пункте раскрывают значение "эвпатии" в ее различных применениях.

Этический мотив.

356. Мы уже набросали стоическую систему повседневных обязанностей в ее основных чертах, и этот набросок будет дополнен во многих деталях в ходе следующих двух глав. Перед современным читателем встает вопрос: какой силой обладает эта система? Что побуждает обычного человека планировать свою жизнь таким образом? На этот вопрос древние философы прямо не отвечали; тем не менее их ответы подразумеваются в их учении в целом. Так, стоики, несомненно, ответили бы, во-первых, что повседневные обязанности предписаны нам разумом[154]; возможно, не всегда разумом в его высшем смысле, к которому мы не должны обращаться в каждом отдельном действии, но, по крайней мере, духом благоразумия (εὐλογιστία). Во-вторых, их рекомендует общее мнение человечества, усиливающееся с каждым днем; они, как мы видели с самого начала, являются тем, что нам положено делать, что каждый хороший гражданин и хороший человек обязательно сделает. Что касается будущих наград и наказаний, то, хотя стоицизм их не исключает, они, конечно, никогда не выдвигаются в качестве мотивов для правильной жизни. Но самым сильным из всех мотивов, несомненно, является мысленная картина мудрого человека, видение того, что "абсолютно хорошо". Критики могут возразить: "Это картина, которая никогда не была и не будет реализована в жизни людей, видение того, что очень далеко и чего вы никогда не увидите и не потрогаете". Стоики вряд ли хотят это отрицать, но эта трудность их не беспокоит. Видение привлекает своей красотой, надежда на достижение лелеется всеми, кроме самых худших[155]. Мы говорили об "обычном человеке", или, как выражались стоики, о "нас, не являющихся мудрецами". Но, строго говоря, в системе нет места для обычного человека, а есть только для "испытателя" (προκόπτων, *proficiens*). Нам остается проследить восходящий путь от повседневных обязанностей к добродетели, по которому стремится продвинуться каждый хороший человек.

Прогресс.

357. Доктрина прогресса (προκοπή, *progressio*) не свойственна стоицизму, но, тем не менее, является его неотъемлемой чертой[156]. Критики могут спорить о том, была ли добродетель когда-либо достигнута на практике; но стоик должен придерживаться этических принципов, что "добродетели можно научить[157]" и что "добродетель - это искусство[158]". Каждый человек от рождения обладает способностью к приобретению добродетели[159], степень которой варьируется в зависимости от его природного расположения души[160]; на этом фундаменте каждый человек строит свою жизнь путем последовательного обучения и практики[161]. Ребенку очень помогает, если он обладает чертой "скромности" (αἰδώς, *verecundia*), которая по сути является готовностью уступать другим и учиться у тех, кто старше и мудрее[162]; хотя позже она может превратиться в "ложный стыд", который является помехой[163]. Затем он научится понимать и выполнять свои повседневные обязанности; и по мере созревания его характера эти обязанности будут с каждым днем становиться все легче и приятнее для него[164], все увереннее и устойчивее в себе. И вот уже повседневные обязанности приближаются к Правильным действиям, которые действительно являются повседневными обязанностями, доведенными до совершенства (τέλειον καθήκον, *perfectum officium*) и законченными во всех отношениях[165]. Чтобы подняться до этого высшего стандарта, хороший человек должен сначала исполнять свой долг во всех деталях[166]; он должен делать это регулярно и в согласии с порядком природы[167]; тогда ему потребуются только определенная фиксированность, убежденность и стабильность, чтобы перейти в ряды мудрых[168].

Превращение.

358. Стадии прогресса по-разному излагаются стоиками[169]; но в одном принципе все согласны. Прогресс - это не полпути между пороком и добродетелью, как учат перипатетики[170]; это долгая подготовка, за которой следует внезапная и полная перемена (*μεταβολή, conversio*)[171]. Последний шаг, на котором глупый человек в одно мгновение становится мудрым, отличается от всех предыдущих. Это положение является необходимым следствием учения о том, что "добро не образуется добавлением[172]", и подкрепляется различными иллюстрациями. Испытуемый подобен человеку, долгое время находившемуся под водой; мало-помалу он поднимается на поверхность, но в одно мгновение обнаруживает, что может дышать. Он подобен щенку, у которого орган зрения развивался уже несколько дней, но в один момент он обретает способность видеть[173]. Точно так же, когда прогресс достигает конца, перед глазами души встает полное и ослепительное видение блага, о котором до сих пор были лишь тени и отблески. На мгновение он становится мудрым, но еще не осознает своей мудрости; затем снова в одно мгновение он переходит к полному исполнению счастья[174].

Долг.

359. Таким образом, от более низкого представления о "повседневных обязанностях" мы вновь поднялись к высшей этической цели, к абсолютному добру, которое есть Добродетель в ее полном царственном облике и Всеобщий Закон (*κοινὸς νόμος*), как он обращен к отдельному человеку. В этой связи идеал знаком современникам под именем долга. Древние стоики, возможно, так и не дошли до столь полной формулировки своей этической теории в одном слове, но их общий смысл прекрасно выражен в нем. Как сократовские парадоксы озаменовали ссору философии с устаревшими идеями, выраженными обычным языком, так и ее примирение с общим мнением отмечено теми новоиспеченными терминами, как "совесть" и "привязанность", которые сегодня являются привычными обиходными словами. Мы не можем доказать, что "Долг существует", так же как и существование божества или провидения; но мы можем с уверенностью сказать, что без него этические дискуссии в наше время были бы едва ли возможны. Следующие строфы из "Оды долгу" Вордсворта, основанной на стоическом тексте[175], могут послужить полезным напоминанием не только о доминирующем положении этой концепции в современной мысли, но и о сохраняющейся тенденции человеческого разума выражать свои высшие убеждения антропоморфным языком.

Суровая дочь Гласа Божьего!

О долг! Если имя это ты любишь

Кто есть свет путеводный, жезл

Чтобы сдерживать заблуждающихся и обличать:

Ты, кто победа и закон

Когда пустые ужасы одолевают:

От напрасных искушений освобождаешь;

И успокаивает изнуренную борьбу хрупкого человечества!

Суровый Законодатель! И все же ты носишь

Благосклонную благодать Божества;

Не знаем мы ничего столь прекрасного.
Как улыбка на твоём лице:
Цветы смеются пред тобою на ложах твоих
И благоухание в ступах твоих:
Ты хранишь звезды от бед;
И древнейшие небеса, благодаря тебе, свежи и сильны.
К более скромным функциям, ужасная Сила!
Я призываю тебя: я сам
К твоему руководству с этого часа;
Да будет конец моей слабости!
Дай мне, смиренномудрый, мудрость,
Дух самопожертвования;
Уверенность в Разуме дай;
И в свете истины твоей Бондмен дай мне жить!"[176]

FOOTNOTES

[1] Английский термин, как и многие другие, которые нам приходится использовать, является несовершенным переводом; при обсуждении таких вопросов, как брак и смерть, мы говорим вместо "обычных" или "простых" обязанностей.

[2] κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ 'κατά τινος ἤκειν' τῆς προσονομασίας εἰλημμένης Diog. L. vii 108.

[3] 'est quoddam commune officium sapientis et insipientis' Cic. *Fin.* iii 18, 59.

[4] Stob. ii 7, 8.

[5] Diog. L. vii 107.

[6] Stob. ii 7, 8.

[7] τῷ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναι φασὶ τέλεια, ἃ δὲ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι Stob. как выше; '[sapiens] iudicat, cum agit, officium illud esse' Cic. *Fin.* iii 18, 59.

[8] См. ниже, §§ 357, 358.

[9] Diog. L. vii 4.

[10] ib. 175.

[11] "omnia officia eo [referuntur], ut adipiscamur principia naturae" Cic. *Fin.* iii 6, 22.

[12] 'Zenonem cum Polemone disceptantem, a quo quae essent principia naturae acceperat' ib. iv 16, 45.

[13] καθήκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὐλογόν τιν' ἢ σχεῖ ἀπολογισμὸν Diog. L. vii 107; "est autem officium, quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit" Cic. *Fin.* iii 17, 58; "ratio [non] debet agere quidquam, cuius non possit causam probabilem reddere" *Off.* i 29, 101; "huic respondebimus, nunquam expectare nos certissimam rerum comprehensionem, quoniam in arduo est veri exploratio; sed ea ire, qua ducit verisimilitudo, omne hac via procedit officium" Sen. *Ben.* iv 33, 2; и см. выше, § 159.

[14] См. выше, § 110.

[15] "quod secundum naturam est, quod contigit protinus nato, non dico bonum sed initium boni" Sen. *Ep.* 124, 7.

[16] См. выше, § 306.

[17] "placet his, simul atque natum sit animal, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum, et ad suum statum eaque, quae conservantia sunt eius status, diligenda" Cic. *Fin.* iii 5, 16; сохранение полноценной жизни иллюстрируется желанием избежать потери конечности или уродства, ib. 17. "Универсально (не обманывайтесь) каждое животное ни к чему не привязано так сильно, как к собственным интересам" Epict. *Disc.* ii 22, 15.

[18] "commune autem animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa, et cura quaedam eorum, quae procreata sunt" Cic. *Off.* i 4, 11.

[19] ib.

[20] ib. 12.

[21] Cic. *Off.* i 4, 13.

[22] ib.

[23] ib. 14.

[24] "formam quidem ipsam, Marce fili, et tanquam faciem honesti vides; quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae" ib. 5, 14.

[25] "in principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam: quibus ego vehementer assentior, ne si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur, quae primae appetuntur, multa turpia sequantur" *Fin.* iii 5, 17. Однако Цицерон, все еще пишущий как стоик, может сказать: "[beluae] nihil sentiunt nisi voluptatem, ad eamque feruntur omni impetu" *Off.* i 30, 105. См. ниже, §§ 346, 347.

[26] См. ниже, §§ 343, 344.

[27] "in iis, in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt" Cic. *Off.* iii 3, 13; "vivitur cum iis, in quibus praeclare agitur, si sunt simulacra virtutis" ib. i 15, 46; "est autem quaedam animi sanitas, quae in insipientem etiam cadat, cum curatione medicorum turbatio mentis aufertur" *Tusc. disp.* iv 13, 30.

[28] Diog. L. vii 92; "in duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem" Sen. *Ep.* 94, 45.

[29] ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείας ἀρετὰς τελείας (leg. τέχνας Hirz. ii 482) εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων- ἄλλας δὲ ἐπιγίνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὕσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγιγνομένας Stob. ii 7, 5 b 4.

[30] О добродетелях, признаваемых Хрисиппом и другими, см. Arnim iii 262-293; достаточно длинный список мы находим у Сенеки: fortitudo, fides, temperantia, humanitas, simplicitas, modestia ac moderatio, frugalitas et parsimonia, clementia, Ep. 88, 29 и 30.

[31] Plut. *virt. mor.* 2; *de fort.* 2; *Sto. rep.* vii 1.

[32] Так φρόνησις стал ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων Stob. ii 7 5 b 1, cf. Alex. Aph. *de fato* 37 (Arnim iii 283).

[33] "omnis cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis aut in studiis scientiae cognitionisque versatur" Cic. *Off.* i 6, 19; "natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni" Sen. *Dial.* viii 5, 1.

[34] "quid ergo? nihil nobis liberalia conferunt studia? ad alia multum, ad virtutem nihil. quare ergo liberalibus studiis filios erudimus? quia animum ad accipiendam virtutem praeparant" Ep. 88, 20.

[35] "sine hac arte (sc. dialectica) quemvis arbitrantur a vero abduci fallique posse" Cic. *Fin.* iii 21, 72.

[36] "qui convenienter naturae victurus sit, ei proficiscendum est ab omni mundo atque ab eius procuratione" ib. 22, 73.

[37] "ad eas virtutes dialecticam etiam adiungunt et physicam, easque ambas virtutum nomine appellant" ib. 21, 72.

[38] "ad hoc nobis proderit inspicere rerum naturam. primo discedemus a sordidis; deinde animum ipsum, quo summo magnoque opus est, seducemus a corpore; deinde in occultis exercitata subtilitas non erit in aperta deterior" Sen. *N. Q.* iii Praef. 18.

[39] "quae omnes artes [sc. astrologia, geometria, ius civile] in veri investigatione versantur, cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est" Cic. *Off.* i 6, 19.

[40] "est vitium, quod quidam nimis magnum studium ... in res conferunt non necessarias" ib. 6, 18.

[41] A. Gellius, *N. A.* xiv 4, 4.

[42] Cic. *Off.* i 7, 21 и 22.

[43] ib. 13, 41.

[44] "principes sint patria ac parentes; proximi liberi, totaque domus, quae spectat in nos solos; deinde bene convenientes propinqui" Cic. *Off.* i 17, 58.

[45] "Я не должен быть свободен от привязанностей (ἀπαθής), как статуя, но должен поддерживать отношения (σχέσεις) естественные и приобретенные, как благочестивый человек, как сын, как отец, как гражданин" Epict. *Disc.* iii 2, 4; "Обязанности обычно измеряются отношениями (ταῖς σχέσεσι). Является ли мужчина отцом? Предписание - заботиться о нем, уступать ему во всем. Брат обижает тебя? Тогда сохраняй свое собственное положение по отношению к нему" (*Руководство* 30). Все обязанности, связанные с отношениями с одной стороны, предполагают соответствующие обязанности с другой

стороны; "invicem ista, quantum exigunt, praestant, et parem desiderant regulam, quae (ut ait Hecaton) difficilis est" Sen. *Ben.* ii 18, 2.

[46] '[fortitudo] scientia est distinguendi, quid sit malum et quid non sit' *Ep.* 85, 28; "quomodo igitur Chrysippus? fortitudo est, inquit, scientia rerum perferendarum, vel affectio animi in patiando ac perferendo, summae legi parens sine timore" Cic. *Tusc. disp.* iv 24, 53.

[47] "quicquid est hoc, Marcia, quod circa nos ex adventicio fulget, liberi honores opes, ampla atria et exclusorum clientium turba referta vestibula, clara nobilis aut formosa coniunx ceteraque ex incerta et mobili sorte pendentia, alieni commodatique adparatus sunt; nihil horum dono datur; collaticiis et ad dominos redituris instrumentis scena adornatur" Sen. *Dial.* vi 10, 1; "victrix fortunae sapientia" Juv. *Sat.* xiii 20.

[48] "cum potentes et imperio editi nocere intendent, citra sapientiam omnes eorum impetus deficient" Sen. *Dial.* ii 4, 1.

[49] 'levis est, si ferre possum; brevis est, si ferre non possum' *Ep.* 24, 14.

[50] "inter haec tamen aliquis non gemit. parum est, non rogavit. parum est, non respondit. parum est: risit, et quidem ex animo" ib. 78, 19.

[51] "mors optimum inventum naturae" *Dial.* vi 20, 1; "fortem posce animum, mortis terrore carentem, | qui spatium vitae extremum inter munera ponat | naturae" Juv. *Sat.* x 357-9.

[52] "caram te, vita, beneficio mortis habeo" Sen. *Dial.* vi 20, 3; "nullo nos invida tanto | armavit natura bono, quam ianua mortis | quod patet" Silius *Pun.* xi 186-8; "adeo mors timenda non est, ut beneficio eius nihil timendum sit" Sen. *Ep.* 24, 11.

[53] '[mors] quin habeat aliquid in se terribile, ut et animos nostros, quos in amorem sui natura formavit, offendant, nemo dubitat' ib. 36, 8.

[54] Так Гераклит говорил: "unus dies par omni est" ib. 12, 7; "ut prorogetur tibi dies mortis, nihil proficitur ad felicitatem: quoniam mora non fit beatior vita, sed longior" *Ben.* v 17, 6.

[55] "si [senectus] coeperit concutere mentem, si partes eius convellere, si mihi non vitam reliquerit sed animam, prosiliam ex aedificio putri ac ruenti" *Ep.* 58, 35.

[56] "melius nos | Zenonis praecepta docent; nec enim omnia, quaedam | pro vita facienda putant" Juv. *Sat.* xv 106 - 108.

[57] Diog. L. vii 130. Изобретательные члены школы нашли пять веских причин для добровольного ухода из жизни, напоминающих причины для разгона пира. Как гости расходятся по причине (i) внезапной нужды, например, приезда друга, (ii) ворвавшихся буянов, (iii) испортившейся еды, (iv) съеденной еды или (v) пьянства компании; так и мудрец уходит по причине (i) призыва пожертвовать собой ради своей страны, (ii) насилия тиранов, (iii) болезни, мешающей пользоваться телом, (iv) бедности, (v) безумия, которое есть пьянство души. См. Arnim iii 768.

[58] В частности, в случае Катона.

[59] "in quo plura sunt, quae secundum naturam sunt, huius officium est in vita manere; in quo autem aut sunt plura contraria, aut fore videntur, huius officium est e vita excedere" Cic. *Fin.* iii 18, 60.

[60] "perspicuum est etiam stultorum, qui iidem miseri sint, officium esse manere in vita, si sint in maiore parte earum rerum, quas secundum naturam esse dicimus" ib. iii 18, 61.

[61] Он мог бы легко добиться оправдания путем разумной защиты: Xen. *Mem.* iv 4, 4.

[62] 'Catoni gladium adsertorem libertatis extorque: magnam partem detraxeris gloriae' Sen. *Ep.* 13, 14.

[63] 'ille adfectus multos occupavit, libido moriendi' ib. 24, 25; "quid ergo? non multos spectavi abrumpentes vitam? ego vero vidi, sed plus momenti apud me habent qui ad mortem veniunt sine odio vitae, et admittunt illam, non adtrahunt" ib. 30, 15.

[64] ib. 24, 25.

[65] ib. 117, 22.

[66] Epict. *Disc.* i 9, 16.

[67] "probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate" Cic. *Off.* i 19, 62.

[68] ib. 21, 71.

[69] ib. 26, 92.

[70] ib. 23, 80.

[71] "Zenon ait; accedet ad rempublicam [sapiens], nisi si quid impedierit" Sen. *Dial.* viii 3, 2.

[72] См. выше, §§ 89, 90.

[73] См. выше, § 91.

[74] "efficiendum autem est, ut appetitus rationi obediant, eamque neque praecurrant, nec propter pigritiam aut ignaviam deserant, sintque tranquilli atque omni perturbatione animi careant" Cic. *Off.* i 29, 102.

[75] "hoc loco continetur id, quod dici Latine *decorum* potest; Graece enim πρέπον dicitur; huius vis ea est, ut ab honesto non queat separari" ib. i 27, 93.

[76] Stob. ii 7, 5 b 4; "ut corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, ea quae dicitur pulchritudo; sic in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia, cum firmitate quadam et stabilitate, pulchritudo vocatur" *Tusc. disp.* iv 13, 31.

[77] "id decorum [volunt] esse, quod ita naturae consentaneum sit, ut in eo moderatio et temperantia appareat cum specie quadam liberali" *Off.* i 27, 96.

[78] "adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines, et optimi cuiusque et reliquorum" ib. 28, 99; "приказывать себе смиренно и благоговейно по отношению ко всем моим ставленникам" Английский церковный катехизис.

[79] Cic. *Off.* i 29, 104.

[80] 'id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime suum. suum quisque igitur noscat ingenium' ib. 31, 113-4. Розничная торговля и все искусства, которые поддерживают роскошь, нелиберальны; сельское хозяйство - самое истинно либеральное: ib. 42, 150 и 151.

[81] ib. 34, 122-124.

[82] "venustatem muliebrem ducere debemus, dignitatem virilem" ib. 36, 130. В том же духе Эпиктет говорит: "Мы не должны смешивать различия полов" *Disc.* i 16, 14.

[83] Cic. *Off.* i 35, 127.

[84] "nec vero audiendi sunt Cynici, aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici, qui reprehendunt et irrident, quod ea quae re turpia non sint, verbis flagitiosa ducamus; illa autem, quae turpia sint, nominibus appellemus suis" ib. i 35, 128; "Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si quis eiusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit: alii nullo modo" *Fin.* iii 20, 68.

[85] 'habes scholam Stoicam, ὁ σοφὸς εὐθυρρήμονήσσει. ego servo et servabo (sic enim adsuevi) Platonis verecundiam. itaque tectis verbis ea ad te scripsi, quae apertissimis agunt Stoici' *Fam.* ix 22, 5. См. также выше, § 318.

[86] "rem ineptissimam fecero, si nunc verba quaesiero, quemadmodum dicam illum matelam sumpsisse" Sen. *Ben.* iii 26, 2.

[87] *Dial.* vi 20, 3.

[88] σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἱ ρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων Stob. ii 7, 5 b 1.

[89] τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου ib. 7, 5 b 2.

[90] μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην - выражение Антисфена, см. Diog. L. vi 3; "voluptas est ... res humilis, membrorum turpium aut vilium ministerio veniens" Sen. *Ben.* vii 2, 2.

[91] "intellegitur appetitus omnes contrahendos sedandosque esse" Cic. *Off.* i 29, 103.

[92] См. выше, § 319. Не представляется возможным принять мнение Пирсона (на Z. fr. 128), что Зенон имел в виду πόνος как προηγμένον, а ἡδονή как ἀποπροηγμένον; но и он, и его преемники, несомненно, признавали ценность πόμος (труда) как дисциплины. Следующие замечания, переданные писателю мистером Пирсоном, проливают свет на действительно сложный вопрос. Даже киники вынуждены признать, что не всякое "удовольствие" подлежит осуждению (свидетельство тому - Zeller's *Socratics*, p. 308), но единственная его форма, заслуживающая внимания, - это та, которая является результатом и следствием πόμος. Другими словами, можно утверждать, что истинное удовольствие - это прекращение боли (Plat. *Phileb.* 44 B). Прославление Геракла-труженика соответствует этому; но удовольствие в его вульгарном понимании должно быть безоговорочно отвергнуто. Зенон был наследником всего этого, и если он когда-либо говорил, что ἡδονή - это προηγμένον, то его замечание могло относиться только к ἀπονία-ἡδονή; такого же мнения придерживался и Хрисипп (Plut. *Sto. rep.* 30, 2)". В приведенном здесь отрывке из Плутарха ἀπονία занимает место ἡδονή в качестве προηγμένον; так же и в Stob. ii 7, 7 e и Cic. *Fin.* iii 15, 51. См. далее §§ 347, 371.

[93] ἡδονή как преимущество противопоставляется πόμος (страданию) как недостатку в списке, приписываемом этим писателям в Diog. L. vii 102.

[94] Cic. *Fin.* ii 21, 69.

[95] Κλεάνθης μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν [ἡδονήν] εἶναι μήτ' ὀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ Sext. *math.* xi 74 (Arnim iii 155).

[96] Arnim iii 136, 155.

[97] "sit impudens, si [voluptas] pluris esse contendat dulcedinem corporis, et titillationem, ex eave natam laetitiam, quam gravitatem animi" Cic. *Fin.* iii 1, 1; "quis mortalium per diem noctemque titillari velit?". Sen. *Dial.* vii 5, 4; "quidni ista bene penset cum minutis et frivolis et non perseverantibus corpusculi motibus?" ib. 4, 4.

[98] 'voluptas habet quiddam simile naturali bono' Cic. *Leg.* i 11, 31; "[voluptas] condimenti fortasse nonnihil, utilitatis certe nihil habebit" *Off.* iii 33, 120; "voluptatem natura necessariis rebus admiscuit, non ut illam peteremus, sed ut ea, sine quibus non possumus vivere, gratiora nobis illius faceret accessio" Sen. *Ep.* 116, 3; "[virtus voluptatem] non praestat, sed et hanc; nec huic laborat, sed labor eius, quamvis aliud petat, hoc quoque adsequetur" *Dial.* vii 9, 1. То, что этого мнения придерживался Хрисипп, следует из Diog. L. vii 86 (ср. Arnim iii 229 a); см. также выше, примечания 92 и 93.

[99] *Eth.* N. x 7.

[100] ἡδονὴ δὲ ἐστὶν ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἱ ρετῶδοκοῦντι ὑπάρχειν Diog. L. vii 114 (у Хрисиппа); "hoc interest, quod voluptas dicitur etiam in animo, vitiosa res, ut Stoici putant, qui eam sic definiunt; sublationem animi sine ratione, opinantis se magno bono frui" Cic. *Fin.* ii 4, 13; "vitium esse voluptatem credimus" Sen. *Ep.* 59, 1.

[101] 'quam [perturbationem] Stoici ἡδονήν appellant, ego malo laetitiam appellare, quasi gestientis animi elationem voluptariam' Cic. *Fin.* iii 10, 35. Иногда Цицерон с большей полнотой переводит *laetitia gestiens* или *nimia*; *Tusc. disp.* iv 6, 13.

[102] Παναίτιος δὲ [ἡδονήν φησί] τινα μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν Sext. *math.* xi 73 (Arnim iii 155).

[103] См. ниже, §§ 371, 402, 403. По этому вопросу см. также Hicks, *Stoic and Epicurean*, pp. 110-112.

[104] "Antipater Tyrius, Stoicus, qui Athenis nuper est mortuus, praeterit[am] censet a Panaetio valetudinis curationem. valetudo sustentatur notitia sui corporis et observatione, quae res aut prodesse soleant aut obesse, et continentia in victu omni atque cultu corporis tuendi causa, postremo arte eorum, quorum ad scientiam haec pertinent" Cic. *Off.* ii 24, 86.

[105] "hanc sanam et salubrem formam vitae tenete, ut corpori tantum indulgeatis, quantum bonae valetudini satis est ... cibus famem sedet, potio sitim extinguat, vestis arceat frigus, domus munimentum sit adversus infesta corporis" Sen. *Ep.* 8, 5; and so Musonius, below, § 381.

[106] Epict. *Disc.* iii 22 и 26.

[107] См. выше, § 304.

[108] Diog. L. vii 129; "Stoici sapientem amaturum esse dicunt" Cic. *Tusc. disp.* iv 34, 72.

[109] ἐπιβολὴν φιλοποίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον Diog. L. vii 130; '[Stoici] amorem ipsum conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie definiunt' Cic. как выше. ἐπιβολή или *conatus* является разновидностью ὁρμῆ или *appetitus*, Hirzel p. 390.

[110] Конечно, не новая в каком-либо абсолютном смысле; по крайней мере, в стране такие отношения всегда были обычными.

[111] Diog. L. vi 96-98.

[112] См. выше, § 300 и § 306, прим. 29; и ниже, §§ 431, 439, 444 и 446.

[113] "in consensu vidui caelibatus nemo uxorem duxit, nisi qui abduxit" Sen. *Ben.* i 9, 4.

[114] Stob. iv 22, 25; и см. далее, §§ 406, 407.

[115] Diog. L. vii 106.

[116] "non contemnet se sapiens, etiamsi fuerit minimae staturae; esse tamen se procerum volet" Sen. *Dial.* vii 22, 2.

[117] "unicum tibi ornamentum pulcherrima et nulli obnoxia aetati forma" ib. xii 16, 4.

[118] "contra naturam est, faciles odisse munditias" Sen. *Ep.* 5, 4; "non splendeat toga, ne sordeat quidem" ib. 5, 3.

[119] "unus omnium parens mundus est: ad hunc prima cuiusque origo perducitur" *Ben.* iii 28, 2; "[philosophia] stemma non inspicit ... animus facit nobilem" *Ep.* 44, 1 и 5.

[120] Diog. L. vii 106; Cic. *Fin.* iii 15, 51.

[121] "de bona autem fama ... Chrysippus quidem et Diogenes, detracta utilitate, ne digitum quidem eius causa porrigendum esse dicebant. qui autem post eos fuerunt, cum Carneadem sustinere non possent, hanc quam dixi bonam famam propter se praepositam et sumendam esse dixerunt" ib. 17, 57. Цицерон и Сенека были очень чувствительны к суждению потомков: "paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat: multa annorum milia, multa populorum supervenient: ad illa respice. etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa sine gratia iudicent" Sen. *Ep.* 79, 17.

[122] 'pacem demus animo, quam dabit ... intenta mens ad unius honesti cupiditatem. conscientiae satis fiat; nil in famam laboremus' *Dial.* v 41, 2.

[123] "multis ad philosophandum obstitere divitiae; paupertas expedita est, segura est" *Ep.* 17, 3; "transeamus ad patrimonia, maximam humanarum aerumnarum materiam" *Dial.* ix 8, 1.

[124] 'Posidonius sic interrogandum ait: quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, non sunt bona. divitiae autem ... nihil horum faciunt; ergo non sunt [bonum]' *Ep.* 87, 35.

[125] "divitias nego bonum esse; nam si essent, bonos facerent. ceterum et habendas esse et utiles et magna commoda vitae adferentis fateor" *Dial.* vii 24, 5; '[sapiens] non amat divitias, sed mavult. maiorem virtuti suae materiem subministrari vult' ib. 21, 4.

[126] "largitio quae fit ex re familiari, fontem ipsum benignitatis exhaurit" Cic. *Off.* ii 15, 52; "mentitur prodigus liberalem, cum plurimum intersit utrum quis dare sciat an servare nesciat" Sen. *Ep.* 120, 8.

[127] "is maxime divitiis fruitur, qui minime divitiis indiget" ib. 14, 17.

[128] Cic. *Off.* ii 24, 86.

[129] См. выше, § 337.

[130] "Hecatonem quidem Rhodium, discipulum Panaeti, video in iis libris, quos de Officiis scripsit Q. Tuberoni, dicere "sapientis esse, nihil contra mores leges instituta facientem, habere rationem rei familiaris. neque enim solum nobis divites esse volumus, sed liberis propinquis amicis,

maximeque reipublicae. singulorum enim facultates et copiae divitiae sunt civitatis" Cic. *Off.* iii 15, 63.

[131] "toto hoc de genere, de quaerenda, de collocanda pecunia, commodius a quibusdam optimis viris, ad lanum medium sedentibus, quam ab ullis philosophis ulla in schola disputatur" ib. ii 25, 90; и см. далее, § 408.

[132] См. выше, § 342.

[133] τὴν μὲν κατ' ἀλήθειαν ἐλευθερίαν ἀγαθόν, ... δι' ὃ δὴ καὶ τὸν σπουδαῖον εἶναι μόνον ἐλεύθερον Stob. ii 7, 11 i.

[134] 'quid est enim libertas? potestas vivendi ut velis' Cic. *Par.* 5, 34.

[135] "asperitas agrestis | vult libertas dici mera" Hor. *Ep.* i 18, 6 и 8.

[136] Juv. *Sat.* i 151-153.

[137] "non potest gratis constare libertas; hanc si magno aestimas, omnia parvo aestimanda sunt" Sen. *Ep.* 104, 34, где речь идет о "libertas" в обоих смыслах.

[138] "nec civis erat, qui libera posset | verba animi proferre, et vitam impendere vero" Juv. *Sat.* iv 90 и 91.

[139] οὐ γὰρ αἰ καὶ πανταχοῦ καὶ πρὸς ὄντινοῦν λεκτέον ἄφρονοῦμεν Muson. apud Stob. iii 40, 9 (Hense, p. 754, 6).

[140] 'sapiens nunquam potentium iras provocabit; immo declinabit, non aliter quam in navigando procellam' Sen. *Ep.* 14, 7.

[141] 'Можем ли мы упразднить акрополь, который в нас, и изгнать тирана внутри нас, которого мы ежедневно имеем над собой?' Epict. *Disc.* iv 1, 86.

[142] Χρύσιππος φησι μαίνεσθαι τοὺς ... τὴν ἀπονίαν ἐν μηδενὶ ποιουμένους Plut. *Sto. rep.* 30, 2; "in aliis satis esse causae [Stoici voluerunt] quam obrem quibusdam anteponerentur, ut ... in doloris vacuitate" Cic. *Fin.* iii 15, 51.

[143] Stob. ii 7, 7 b; Cic. *Fin.* iii 17, 56.

[144] Stob. как выше.

[145] Об аналогичном изменении значения слова "совесть" см. выше, § 351; новое употребление этого слова, как и слова "привязанность", является тем, которое теперь обычно понимается в этических дискуссиях.

[146] Diog. L. vii 116; "declinatio [malorum] si cum ratione fiet, cautio appelletur, eaque intellegatur in solo esse sapiente" Cic. *Tusc. disp.* iv 6, 13.

[147] "eiusmodi appetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus voluntatem: quam sic definiunt-voluntas est, quae quid cum ratione desiderat" ib. 6, 12.

[148] "cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur" ib. 6, 13.

[149] См. ниже, §§ 374, 379.

[150] "scio gaudium nisi sapienti non contingere. est enim animi elatio suis bonis verisque fidentis" Sen. *Ep.* 59, 1 и 2; "sola virtus praestat gaudium perpetuum" ib. 27, 3.

[151] *χαρὰν* δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ φρόνιμον περιπάτησιν [λέγουσιν] οὔτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν οὔτε αἱ εἰ Stob. ii 7, 5 c.

[152] 'in huius gaudii possessione esse te volo' Sen. *Ep.* 23, 4.

[153] 'ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicut iudicio Panaetii, inprobata abiectaue est' A. Gellius *N. A.* xii 5, 10.

[154] τὸ λογικὸν ζῶον ἀκολουθητικὸν φύσει ἐστὶ τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον ὡς ἂν ἡγεμόνα πρακτικόν Galen *plac. Hipp. et Plat.* iv 2, p. 368 K.

[155] "negat [Zenon] Platonem, si sapiens non sit, eadem esse in causa, qua tyrannum Dionysium. huic mori optimum esse propter desperationem sapientiae; illi propter spem vivere" Cic. *Fin.* iv 20, 56.

[156] См. выше, §§ 289, 324.

[157] О сократовском парадоксе "добродетели можно научить" см. выше, § 46, также Diog. L. vii 91; "nemo est casu bonus. discenda virtus est" Sen. *Ep.* 123, 16.

[158] Arnim iii 214.

[159] "omnibus natura fundamenta dedit semenque virtutum" Sen. *Ep.* 108, 8.

[160] Акцент, который иногда делается на εὐφυΐα (*bona indoles*), отражает аристократическое и платоновское влияние, см. Pearson, pp. 205, 206; "те, кто имеет хорошие природные склонности (οἱ εὐφυεῖς), даже если вы пытаетесь отклонить их в сторону, еще больше цепляются за разум" Epict. *Disc.* iii 6, 9.

[161] "Скромные поступки сохраняют скромного человека, а нескромные губят его; поступки верности сохраняют верного человека, а противоположные поступки губят его" ib. ii 9, 11; "Что же такое прогресс? если кто из вас, отстраняясь от внешнего, обращается к своей собственной воле (προαίρεσις), чтобы упражнять ее и совершенствовать трудом" ib. i 4, 18.

[162] Cic. *de Off.* i 28, 99 (§ 343 выше); "verecundiam, bonum in adulescente signum" Sen. *Ep.* 11, 1.

[163] '[obstitit] verecundia, quae multorum profectus silentio pressit' *Dial.* vi 24, 2; ср. *Ep.* 40, 14.

[164] "paulatim voluptati sunt quae necessitate coeperunt" *Dial.* i 4, 15.

[165] Stob. ii 7, 8, 8 a и 11 a; Cic. *Off.* i 3, 8 и iii 3, 14.

[166] ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησὶ [Χρύσιππος], προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει Stob. iv (Flor.) 103, 22 M (Arnim iii 510).

[167] "primum est officium, ut se conservet in naturae statu; deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint; ... deinde ea [selectio] perpetua; tum ad extremum constans consentaneaue naturae; in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici" Cic. *Fin.* iii 6, 20.

[168] ἐπιγίγνεσθαι [τῷ προκόπτοντι] τὴν εὐδαιμονίαν ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξιν τινα λάβωσι Stob. как и выше; "illud, quod ultimum venit, ut fidem tibi habeas et recta ire te via credas" Sen. *Dial.* ix 2, 2. Эпиктет использует технический термин ἀμεταπτώσια "неизменная твердость ума" *Disc.* iii 2, 8.

[169] См. особенно Сенека, *Epp.* 75 и 95.

[170] Diog. L. vii 127.

[171] τὴν δὲ μεταστροφὴν τὴν ἐπὶ τὰ θεῖα οἱ μὲν Στωϊκοὶ ἐκ μεταβολῆς φασὶ γίνεσθαι, μεταβαλλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν Clem. Al. *Strom.* iv 6, 28 (Arnim iii 221).

[172] Cic. *Fin.* iii 14, 45; и см. выше, § 322.

[173] "ut qui demersi sunt in aqua, nihilo magis respirare possunt, si non longe absunt a summo, ut iam iamque possint emergere, quam si etiam tum essent in profundo; nec catulus ille, qui iam appropinquat ut videat, plus cernit quam is qui modo est natus; item, qui processit aliquantum ad virtutis aditum, nihilominus in miseria est, quam ille qui nihil processit" Cic. *Fin.* iii 14, 48.

[174] Что касается человека, который "мудр, не зная этого" (διαλεληθὺς σοφός), см. Arnim iii 539 - 542, и Plut. *Sto. rep.* 19, 3 и 4.

[175] 'iam non consilio bonus, sed more eo perductus, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset' Sen. *Ep.* 120, 10.

[176] Написано в 1805 году.

ГЛАВА XIV. ГРЕХ И СЛАБОСТЬ.

Грех.

360. Стоический взгляд на вселенную окрашен оптимизмом. Все исходит от Бога, все работает на благо. Тем не менее стоическая мораль сурова. Люди в массе своей глупы и злы; они пренебрегают волей Бога и мешают его замыслу. Мир полон греха, и все грехи (если воспользоваться сократовским парадоксом) равны. Что же такое грех? Это промах мимо отметки, на которую нацелена добродетель (ἀμάρτημα); это преткновение на пути (*peccatum*); это преступление пограничной линии^[1]. Это дитя невежества, внешнее выражение нездоровья души. Везде и во всех людях он ослабляет, затрудняет и задерживает работу добродетели. Однако она не может окончательно восторжествовать, ибо воюет сама с собой. Персы ошибались, когда представляли себе Злую Силу как концентрацию всех сил зла в одной личности. Этого не может быть, ибо греху не хватает сущностного единства. Он разрушает, но не строит; он рассеивает, но не сеет. Это рожденный на земле гигант, чьи громоздкие конечности в конце концов будут повержены бойцом, маленьким на вид, но одухотворенным божественной силой. Если мы поймем, что такое грех, то увидим его отвратительность; если мы узнаем, как он распространяется, то будем искать защиту от его заражающего яда; если мы будем атаковать его в деталях, в отдельных людях и в их повседневных поступках, то в конце концов низложим его. Далее философия вооружается для выполнения своей задачи.

Четыре греховных состояния - это ошибки.

361. Грех - это невежество; точнее, это то, что кажется знанием, но не является им; это ложное суждение. Если мы проследим процесс достижения знания, то обнаружим, что в картине разума (*visum*), будь она сенсорной или частично сенсорной и частично рациональной, нет ошибки; это предположение, автоматически представляемое разуму. Но "согласие находится в нашей власти"; это одновременно интеллектуальный и моральный акт. Слишком поспешное согласие с тем, что кажется, но не является таковым, - это и ошибка, и преступление; и особенно это касается применения общих понятий (προλήψεις) "добра" и "зла" к конкретным случаям[2]. Таким образом, мы быстро приходим к четырем греховным состояниям, которые возникают из-за того, что мы принимаем безразличные вещи, то есть преимущества и недостатки, за добро или зло. К ним относятся:

- (i) Страх (φόβος, *metus*), при котором будущее неблагополучие принимается за будущее зло;
- (ii) Жадность (ἐπιθυμία, *libido*), при которой будущее преимущество принимается за будущее благо;
- (iii) Горе (λύπη, *aegritudo*), когда настоящее неблагополучие принимается за настоящее зло;
- (iv) веселье (ἡδονή, *laetitia*), при котором настоящее преимущество принимается за настоящее благо[3].

В случае двух последних зол название представляет собой трудность для всех языков; так, для обозначения скорби мы можем подставить любой термин, такой как недовольство, раздражение, беспокойство или беспокойство; это недостаток мужества в перенесении боли или разочарования. Для обозначения веселья мы можем заменить его на эйфорию, экзальтацию, волнение: это недостаток трезвости в момент удовольствия.

Это тоже недуги.

362. С другой точки зрения, весь грех обусловлен недостатком нравственной силы, отсутствием тонуса в нравственных жилах, нездоровым состоянием души[4]. В конечном счете эта точка зрения согласуется с только что описанной: ведь именно недостаток здоровья и силы приводит к поспешному и необдуманному согласию[5]. Но в практических целях мы можем использовать это различие для того, чтобы подвести к разнице в оценках. Таким образом, мы можем ассоциировать невежество с той укоренившейся извращенностью ума, которая прямо противоположна добродетели и поэтому в самом строгом смысле является "пороком" (κακία, *vitium*)[5]; а отсутствие тонуса - с преходящим состоянием, которое мы не можем отрицать как зло, но тем не менее можем обозначить более мягкими терминами "возмущение" и "аффект"[6]. Такое зло - это нарушение спокойствия души, "заражение" ее здоровья. Оно может существовать в трех формах, которые будут описаны далее: "беспорядок", "беспокойство", "болезнь"; и в обеих последних формах оно должно быть искоренено, поскольку в обеих формах оно является злом, а в последней - пороком, который грозит отравить всю природу человека. Таким образом, мы приходим к стоическому парадоксу о том, что "привязанности должны быть искоренены"[7]. Но хотя это наш единственный этический стандарт, мы не лишены права предложить средства, которые могут облегчить болезнь у конкретных людей и при особых обстоятельствах.

Страх.

363. Зло страха (φόβος, *formido, metus*) практически противопоставляется добродетели мужества. Здесь философия опирается на фундамент общепринятого мнения, и ее задача облегчается. Юноша, которого воспитывают так, чтобы он не считал страдания, бедность, изгнание или смерть злом, никогда не будет бояться. Поскольку именно смерть больше всего тревожит человечество своим мрачным видом, тот, кто может без трепета встретить этого гиганта, не будет знать страха или, в крайнем случае, почувствует лишь легкое душевное волнение. Утверждая, что "страх должен быть искоренен", стоики не перечеркивают общие настроения; традиция героического века такова.

Жадность.

364. Отношение к жадности (ἐπιθυμία, *libido*) аналогично. Этот недостаток противопоставляется трезвости, с которой люди должны стремиться к выгоде; и когда мы определили стандарт трезвости, каждое его нарушение обнаруживает жадность. Но в этот раздел стоики включают пороки Гнева[8] и Жестокости, за которые героический век не осуждал. В отношении первого они вступают в конфликт с перипатетиками, которые утверждают, что гнев служит полезным целям и должен контролироваться, а не искореняться[9]. Рассмотрение этого состояния ума, таким образом, выявит расхождения между двумя школами.

Гнев.

365. Перипатетики относят гнев к страстной части души (τὸ ἐπιθυμητικόν); они признают, что его нужно сдерживать разумом, но считают, что в соответствующих пределах он естественен и необходим. На войне оно необходимо для героических действий; тот, кто преисполнен им, презирует опасность и устремляется к великим свершениям[10]. Не менее необходима она и в мире, чтобы нечестивцы не оставались безнаказанными[11]. Аристотель многозначительно говорит, что "гнев - это шпора добродетели[12], броня человека высокой души". Этой точке зрения стоики противостоят как на основе принципа, так и на основе опыта. Нам не нужна болезнь как средство к здоровью[13] или доспехи, которые качаются вместо того, чтобы быть качающимися[14]. Хороший человек встретит опасность спокойно, из чувства долга; и встретит ее более твердо и настойчиво, чем тот, чьи страсти возбуждены[15]. Он будет наказывать виновных либо для их исправления, либо для защиты других, не испытывая при этом гнева[16]. Фабий Отступник победил свой дух, прежде чем одолеть Ганнибала[17]; а гладиаторы наносят удары не тогда, когда ими движут чувства, а когда представится возможность[18].

Степени гнева; средства от него.

366. Гнев технически определяется как "жадное желание отомстить за нанесенную обиду" или (более точно) как "жадное желание наказать того, кто, по вашему мнению, нанес вам несправедливую обиду[19]". Мудрые всегда считали, что это временное безумие[20]; на это указывает внешний вид гневающегося, угрожающий взгляд, повышенный цвет кожи, скрежет зубов, топот ног[21]; также тот факт, что дети особенно склонны к гневу, даже по легкомысленным причинам[22], и что гнев часто направлен против безобидных людей или предметов[23]. Тем не менее гнев не сводится к инстинктивному чувству, а предполагает согласие воли[24], так что мы всегда можем проследить три стадии: во-первых, появление обиды (*species oblata iniuriae*), во-вторых, согласие (*animus adsentit atque adprobat*), в-третьих, вспышка гнева (*sequitur ira*)[25]. Чтобы сдерживать гнев, прежде всего необходимо время[26]: размышления часто показывают нам, что мы вовсе не пострадали или пострадали не так сильно, как предполагали[27]. Тогда хорошо поставить себя на место обидчика и попытаться взглянуть на обиду с его точки зрения[28]. Если гнев превратился в болезнь

(*iracundia*), необходимо использовать более сильные средства; некоторые излечиваются, глядя на себя в зеркало[29]; другие должны применять "противоположный поворот[30]" и научиться, когда их ударили, спокойно отворачиваться[31].

Разновидности гнева.

367. Гнев - это зло, которое имеет множество разновидностей, и прецизианты проявляют изобретательность, различая горько-смешливых (*amarus*), вспыльчивых (*stomachosus*), свирепых (*rabiosus*), людей, с которыми трудно ужиться (*difficilis*), и многие другие оттенки характера. Но одна разновидность заслуживает особого внимания, поскольку злой нрав существует, хотя его проявление сдерживается. Сердитый человек этого типа не позволяет себе выйти за рамки жалоб и критики, а лелеет свои чувства в глубине сердца[32]. Он ни в коем случае не выражает себя громкими криками, но его недовольство легко возбуждается и сохраняется. Это зло мы называем морализаторством; это чувство, характерное для упадочного общества[33], и (как и все другие виды гнева) оно требует неукоснительного подавления.

Жестокость.

368. Жестокость, склонность к чрезмерным наказаниям[34], - зло, постоянно сопутствующее обладанию властью и прямо противоположное добродетели милосердия. Римская история демонстрирует множество примеров этого, начиная с Суллы, приказавшего в один день убить семь тысяч римских граждан[35], и заканчивая многочисленными хозяевами, которых ненавидят за жестокость к своим рабам[36]. Она разрушает корни человеческих связей и низводит человека до уровня зверя[37]; в своей крайней форме она превращается в безумие, когда убийство человека само по себе доставляет удовольствие[38]. В качестве средства борьбы с жестокостью в ее более мягких формах следует рассмотреть истинные цели наказания: во-первых, исправление преступника; во-вторых, исправление других путем предупреждения; в-третьих, создание чувства безопасности в обществе путем устранения преступников[39]. Все эти цели достигаются лучше, если наказание умеренное и редкое, и кажется, что оно назначается с неохотой. Когда жестокость превращается в болезнь, необходимо напомнить тирану, что его образ жизни жалок[40] и что полное излечение может быть достигнуто путем предания его смерти[41].

Горе.

369. Считая горе в его бесчисленных разновидностях злом, стоики не совсем шли вразрез с общественным мнением. В героический век горе действительно не запрещалось, но оно было резко ограничено; женщины могли скорбеть, мужчины должны были помнить. Но, предписывая полное уничтожение этого душевного состояния, стоики, казалось, переходили границы человеческой природы; общественное чувство восставало против того, что казалось недостижимым. Сегодня наше положение не сильно изменилось; но мы можем заметить, что если в обычной социальной жизни горе не только терпимо, но и одобряемо, то во время битвы, землетрясения, наводнения и моровой язвы наш идеал героя почти полностью исключает потакание этому чувству.

Горе принимает различные формы, такие как тоска, разочарование, беспокойство, жалость и скорбь; мы рассмотрим их по порядку.

Уныние.

370. Простейшая форма скорби - это раздражительность при телесной боли, следствие подавленности души и сжатия ее сухожилий[42]. Во все века и во всех философиях

способность переносить боль, не дрогнув, является главным критерием добродетели; и в кинической, и в стоической школах догма "боль - не зло" имеет решающее значение. В этом вопросе правильная доктрина должна укрепляться дисциплиной на протяжении всей жизни; но стоические принципы не требуют, чтобы общие принципы навязывались отдельным страдальцам. Поэтому Панаэций поступил совершенно правильно, когда в письме к Квинту Туберону по вопросу о переносимости боли воздержался от нагнетания обычного парадокса[43]. Но всем, кто видит, что их ожидает это испытание, стоит задуматься о том, сколько трудностей люди охотно переносят ради дурных целей, таких как похоть, добыча денег или славы. Петухи и перепела будут биться до смерти за победу: жонглеры будут рисковать жизнью, глотая шпаги, проходя по натянутым канатам или летая, как птицы, когда в каждом случае промах означает смерть[44]. Если мы задолго до этого настроимся на страдания, у нас будет больше мужества, когда придет время[45].

Дисциплина боли.

371. Еще более эффективна активная тренировка[46]. Счастлив был спартанский юноша, который пришел к Клеанфу, чтобы спросить его, не является ли боль благом; его образование научило его, что это более практичный вопрос, чем другой - является ли боль злом[47]. Новобранцы вскрикивают при малейшей ране и боятся прикосновения хирурга больше, чем меча; с другой стороны, ветераны смотрят, как без вздоха уходит жизненная кровь[48]. Одни стонут от удара по уху, другие улыбаются под бичом[49]. Неопытность, таким образом, является главной причиной слабости перед болью; знакомство с ней приносит силу[50].

Разочарованное честолюбие.

372. Горе, приводящее к душевной боли, имеет самые разные формы; но та, что вызвана разочарованием в амбициях, пожалуй, наиболее типична. Известно, что даже люди, преодолевшие страх смерти, содрогались от душевной горечи (*aegritudo animi*), которая сопровождает поражение на оспариваемых выборах (*repulsa*) в республике или вытеснение из расположения сильных мира сего в монархии[51]. Полным лекарством от этого недуга является парадокс о том, что "мудрый человек - король", что добродетель никогда не может быть отстранена от кресла курульного[52]; временное облегчение даже философы могут найти в язвительных сарказмах, направленных на неспособность своих сограждан[53]. В абстрактном смысле долг хорошего человека - принимать участие в политике; но опыт показывает, что еще предстоит найти государство, которое может терпеть мудреца или которое может терпеть мудреца[54]. Поэтому мы видим, как даже стоические учителя впадают в практическое эпикурейство и советуют своим последователям оставить общество на произвол судьбы и направить свои силы на какое-нибудь более благородное занятие[55]. Этим отступлениям от здравого принципа не стоит придавать серьезного значения; отдельный стоик не всегда жил в соответствии со своим кредо.

Беспокойство.

373. Беспокойство - это душевная печаль без известной причины; невозмутимая душа мечется туда-сюда, тщетно пытаясь освободиться от своей собственной компании[56]. Урок, на котором настаивал Гораций столетием раньше, что беспокойство можно вылечить только покоем, так и не был усвоен[57]. У Гомера Ахилл мечется на своем ложе в лихорадке, лежа сначала на лице, потом на спине, никогда подолгу не задерживаясь ни в одном положении; так и в наши дни наш богач сначала едет в роскошную Кампанию, потом в примитивный район Бруттий; север и юг поочередно испробованы и одинаково не одобрены, хотя в конце

концов вина лежит не на месте, а на человеке[58]. В таком состоянии люди ненавидят досуг и жалуются, что им нечем заняться[59]. Это безрассудство доходит до крайности, когда люди доверяют себя морю, рискуют умереть без погребения и ставят себя в такие положения, в которых человеческое мастерство может оказаться бесполезным[60]. Оно даже приводит к большим политическим катастрофам, как, например, когда Ксеркс нападает на Грецию, потому что ему надоела Азия, а Александр вторгается в Индию, потому что известный мир слишком мал для него[61]. Настанут времена, когда люди будут искать новизны, путешествуя по воздуху или под водой; они будут прокладывать себе путь через холод полюсов и влажную жару лесов Африки. Средство от этого - либо более смиренное подчинение воле божества, либо чувство юмора, которое видит нелепость стольких хлопот ради столь малой выгоды[62].

Жалость.

374. Жалость - это та слабость слабого ума, которая заставляет его падать духом при виде чужих бед[63], ошибочно считая их злом. Жалость смотрит на результат, а не на причину, и ее острее всего чувствуют женщины всех возрастов, которых огорчают слезы даже самых отъявленных преступников, и они с радостью распахнули бы двери тюрем, чтобы освободить их[64]. Причина жалости кроется в слишком быстром согласии; мы застигаем врасплох любое зрелище, поражающее наши чувства. Если мы видим плачущего человека, мы говорим: "Он не в себе"; если мы видим бедняка, мы говорим: "Он жалок; ему нечего есть[65]". Теперь за нами, стойками, закрепилась дурная слава, будто мы рекомендуем правителям систему суровых наказаний[66]; но, напротив, никто не ценит так высоко, как мы, королевскую добродетель милосердия[67]. Только следует учесть, что мудрый человек должен сохранять спокойствие и невозмутимость ума, хотя бы для того, чтобы быть готовым оказать быструю помощь тем, кто в ней нуждается; спасительную руку потерпевшему кораблекрушение, убежище изгнаннику, мертвое тело сына - слезам матери. Мудрый человек не жалеет, а помогает[68].

Чувствительность.

375. Со злом жалости почти сродни та чувствительность к страданиям других, которая заставляет людей, вопреки разуму, сворачивать в другую сторону и избегать их вида. Эпиктет дает нам живое представление об этой слабости:

"Когда его посетил один из магистратов, Эпиктет расспросил его о нескольких вещах и спросил, есть ли у него дети и жена. Тот ответил, что да; тогда Эпиктет поинтересовался, как он себя чувствует в сложившихся обстоятельствах. "Ужасно", - ответил тот. Тогда Эпиктет спросил: "В каком отношении? Ведь люди женятся и рожают детей не для того, чтобы быть несчастными, а скорее для того, чтобы быть счастливыми". "Но я, - ответил тот, - настолько несчастен из-за своих детей, что в последнее время, когда моя маленькая дочь заболела и ей грозила опасность, я не мог оставаться с ней, но уходил из дома, пока один человек не прислал мне известие, что она выздоровела". "Ну что ж, - сказал Эпиктет, - считаешь ли ты, что поступил правильно?" - "Я поступил естественно, - ответил тот, - так поступают все или, по крайней мере, большинство отцов". "Давайте будем внимательны, - сказал Эпиктет, - чтобы правильно определить критерий вещей в соответствии с природой. Кажется ли тебе, что привязанность к членам твоей семьи соответствует природе и является благом? Безусловно". "Значит, то, что согласуется с разумом, противоречит привязанности?" "Думаю, нет". Тогда оставить больного ребенка и уйти - это неразумно, и я полагаю, что вы не скажете, что это так; но остается спросить, согласуется ли это с привязанностью? Да, давайте подумаем. "Нет ли у матери привязанности к ребенку?" "Конечно, есть". Тогда мать должна была оставить ее или не должна?" "Не должна". "А кормилица, она ее любит?" "Любит". Тогда она тоже должна

была оставить ее?" "Ни в коем случае". "Но если это так, то получается, что твое поведение вовсе не было проявлением привязанности[69]".

Сенека рисует нам ту же картину сентиментального пренебрежения долгом. "Из наших роскошных богачей, - говорит он, - никто не сидит рядом с умирающим другом, никто не наблюдает за смертью собственного отца, не присоединяется к последнему акту уважения к останкам кого-либо из членов своей семьи[70]".

Чувствительность.

376. Другой формой зла Скорби является излишняя чувствительность к критике и оскорблениям. Эту душевную слабость иллюстрирует случай с Фидом Корнелием, который разрыдался из-за того, что кто-то в сенате назвал его "ощипанным страусом"; а в более ранний период Хрисипп был знаком с человеком, который вышел из себя только потому, что его называли "морским теленком[71]". Других раздражает подражание их эксцентричности, ссылки на их бедность или старость. Средство от всего этого - юмор; нельзя смеяться над тем, кто обращает смех против себя[72]. Еще одно средство - перестать думать о себе[73].

Скорбь.

377. Из всех бед тяжелее всего переносить потерю друзей в результате смерти, и особенно потерю родителями своих детей. Чтобы справиться с этой бедой, возникла особая литература, называемая *утешительной*, не принадлежащая ни одной философской школе. Трактат Крантора Академика был знаменит во времена Цицерона[74]; а в письме Сервия Сульпиция к Цицерону по поводу смерти его дочери мы имеем восхитительный пример "утешения" в частной переписке[75]. Сульпиций предлагает Цицерону подумать обо всех горестях и бедах в мире, о потере политической свободы в Риме, о разрушении стольких знаменитых городов древности, пока он не почувствует, что человек рожден для скорби и что его собственная потеря - лишь капля в океане мировых страданий. Он также призывает скорбящего подумать о собственном характере и подать пример стойкости своим домочадцам[76]. Цицерон находил свое истинное утешение не в этих вещах, а в усердном авторстве. К сожалению, у нас нет примера "Утешения" Мусония. Сенека оставил нам два трактата в этом стиле: один - официальный документ, адресованный министру Полибию по поводу смерти его брата, другой - более личное обращение к Марции, даме из "старой римской" семьи, в связи со смертью сына. Помимо аргументов, уже использованных Сульпицием[77], он рекомендует Полибию обратить внимание на государственную службу и чтение Гомера и Вергилия[78]. И ему, и Марцию он рисует счастье души, приобщенной к обществу блаженных[79], или, во всяком случае, умиротворенной и избавленной от всех жизненных мук[80]. В письме к Марцию он вспоминает примеры Октавии, сестры, и Ливии, жены Августа, каждая из которых потеряла многообещающего сына в раннем возрасте. Октавия предалась своему горю, никогда не позволяла упоминать в своем присутствии об умершем сыне и носила траур до самой смерти, хотя ее окружали дети и внуки. Ливия, отдав последние знаки уважения, отложила свое горе, с удовольствием вспоминала достижения сына и (так ей посоветовал поступить философ Арей) посвятила себя общественным обязанностям, отказавшись заставлять весь Рим печалиться из-за того, что одна мать потеряла сына[81].

Отставка.

378. Утешения Эпиктета включают в себя меньше философских рассуждений и больше религиозного смирения. Прежде всего, следует подготовиться к потере детей. Родительская привязанность не должна переходить границы разума; каждый раз, когда отец обнимает

своего ребенка, он должен думать: "Этот ребенок мне только одолжен", "Этот ребенок смертен[82]". Если ребенок умирает, его первой мыслью должно быть "тот, кто дал, забирает[83]". Другим он скажет: "Я вернул ребенка[84]". Его постоянным настроением будет покорность Божественной воле. Он будет понимать, что в течение долгой жизни должно произойти много разных событий; и что невозможно дожить до старости, не увидев смерти многих, кого мы любим[85].

Утешение.

379. Все "утешения" направлены на то, чтобы уменьшить скорбь скорбящих, поскольку природа в этом вопросе склонна скорее к избытку, чем к недостатку. Но стоики не смогли полностью избежать прямого вопроса о том, является ли скорбь грехом, а плач - слабостью. Стоики в открытую учили, что "смерть не есть зло", а значит, скорбь по умершим противоречит разуму. И к этой точке зрения учителя время от времени формально примыкают, считая ее более правильной[86]. Но в отдельных случаях они находят, что в определенной степени горе и слезы не только оправданы, но и оправдывают их; таким образом, они приходят в соприкосновение с общими чувствами человечества[87], а довод о "естественной необходимости" служит для защиты от критики более суровых философов[88]. Из этой уступки в римский период вытекает определенное предписание о временных рамках для скорби[89]; а ее чрезмерная продолжительность сурово осуждается как следствие любви к показухе[90] и болезненного наслаждения скорбью неуравновешенным умом[91]. Горе в такой форме - опасная болезнь; с ним нельзя шутить, его нужно полностью уничтожить[92].

Мизантропия.

380. Наконец, мы включаем в понятие "Горе" слабость, которая часто перерастает в серьезную болезнь; это всеобщее недовольство, которое выражается в жалобах на порочность века[93] и вырождение молодого Рима. Такое недовольство всегда было характерно для стариков[94]; но при принципате оно переросло в особое зло, "ненависть к человеческому роду" (*odium generis humani*). В этом можно заподозрить даже философов; ведь следует признать, что люди плохи, были плохи и всегда будут плохи[95]; короче говоря, весь род человеческий состоит из безумцев[96]. Но мудрые люди переносят этот факт спокойно и с улыбкой[97]. Бесполезно выдвигать обвинения против всего рода[98], и заблуждение - считать, что наши времена хуже, чем времена наших предшественников. Древние римляне, на которых мы равняемся как на образцы добродетели, точно так же жаловались на свое время; и на самом деле стандарт общей нравственности никогда сильно не отличается от своего среднего значения ни в сторону повышения, ни в сторону понижения[99].

Ед. хр.

381. Вина Веселости (ἄλοϋς ἔπαρσις, *elatio animi*) - это отход от трезвости и веселой Радости в отношении вещей, которые привлекают наш аппетит, причем в сторону избытка. В отношении еды это соответствует "жадности" в современной речи. Этот вопрос мало обсуждается, но у нас есть две интересные лекции Мусония, которые в основном посвящены этому пороку, из которых мы приводим следующие выдержки:

Жадность - неприятный недостаток, делающий людей похожими на свиней и собак: но, с другой стороны, здоровое питание требует большого контроля и практики (ἐπιμέλεια καὶ

ἄσκησις). Из всех удовольствий, искушающих человека, труднее всего бороться с жадностью, ибо она нападает на нас дважды в день. Неправильно есть слишком много, неправильно есть слишком быстро; так же неправильно получать слишком много удовольствия от еды, предпочитать сладкое полезному или не давать своим спутникам справедливую долю. Еще одна ошибка - мешать приему пищи с делами. Во всех этих случаях мы должны в первую очередь заботиться о здоровье. Теперь мы замечаем, что те, кто употребляет самую простую пищу, обычно сильнее всех; слуги сильнее своих хозяев, деревенские жители сильнее горожан, бедные сильнее богатых. Поэтому есть все основания предпочесть дешевую пищу дорогой, а готовую - той, что достается с большим трудом. Кроме того, некоторые продукты питания больше, чем другие, соответствуют природе человека, как те, которые растут из земли, или может быть получен от животных, не убивая их. Пища, не требующая приготовления, имеет преимущество, как, например, спелые фрукты, некоторые овощи, молоко, сыр и мед. Плотская пища по многим причинам нежелательна. Она тяжела и мешает думать; выдохи от нее мутны и омрачают душу. Люди должны подражать богам, которые питаются легкими выдохами земли и воды. Но в наши дни мы имеем еще худшее развращение. Многие люди очень привередливы и не могут есть пищу без уксуса или какой-либо другой приправы. Кроме того, мы привлекаем искусство и технику, чтобы помочь нашим удовольствиям, и даже пишем книги по кулинарии. Все это может служить для услаждения вкуса, но вредит здоровью[100].

Сарказмы Сенеки направлены не столько против избытка количества или привередливости в качестве, сколько против собирания лакомств со всех концов света[101].

Питье.

382. Что касается питья, то стоический период знаменует собой большие перемены в отношении к нему. Во времена Зенона крепкие напитки были почти в чести, как религиозная церемония; а банкет (συμπόσιον) был поводом для многих философских дискуссий. Зенон начал с того, что установил в качестве принципа, что "мудрый человек не будет пьян[102]", а Хрисипп зашел так далеко, что назвал пьянство причиной потери добродетели[103]. Но этот запрет тщательно оберегался. Ранние учителя разрешали "винопитие[104]"; Сенека оправдывает это средство изгнания забот, приводя множество примеров, когда государственные люди, имевшие привычку пить, прекрасно справлялись со своими обязанностями[105]. Однако в целом склоняется к более строгому мнению, считая, что "пьянство - это добровольное безумие" и что оно избавляет от чувства стыда, которое больше всего мешает людям совершать проступки[106]. Тем временем изменение общественного вкуса и, возможно, постоянный пример кинических миссионеров вызвали прилив чувств в пользу простой жизни. Философские дискуссии, описанные Цицероном, происходят в любое время дня, но чаще всего в утренние часы; они никогда не сопровождаются буйными пирами, но при необходимости трапеза прерывается, чтобы освободить место для беседы. При принцепате пища самая простая; сам Сенека в молодости был вегетарианцем[107]; его учитель Аттал довольствовался кашей и водой и находил аудиторию, готовую одобрить его вкус[108].

Сексуальная снисходительность.

383. Аналогичные, но более глубокие изменения произошли в то же время в сексуальных отношениях. Во времена Сократа куртизанки и фаворитки играли большую роль в общественной жизни; ассоциируясь с банкетами, они составляли часть общепринятого идеала культурного наслаждения; даже моралисты одобряли их как обеспечивающие удовлетворение естественных желаний и косвенно защищающие святость домашнего

очага[109]. Аналогичный настрой при схожих обстоятельствах демонстрирует и Сенека, когда рекомендует потакать принцам с любовницами, чтобы сделать их характер более мягким[110]. Но мало-помалу возобладали более суровые нормы[111]. С самого начала стоики выступали против преследования чужих жен[112]. Что касается других отношений, то они не считали нужным осуждать их в других мужчинах[113]; сами по себе они действительно были безразличны[114]; но они считали противоречащим разуму, что мысли мужчины должны быть заняты столь низкими вещами или что он должен подчинить себя неправильным привычкам и стать рабом женщины[115]. Поскольку куртизанки постепенно исключались из этого правила[116], общее мнение вернулось к рабыне как к наиболее доступному и наименее опасному объекту потворства[117]. Но философы княжества, следуя Зенону, который в этих вопросах взял за правило *прéппов* (*приличие*)[118], считают в высшей степени недостойным, чтобы господин, который во всем должен быть образцом самообладания в своем собственном доме, проявлял столь грубую слабость к своим рабам.

Целомудрие.

384. Так мало-помалу возник идеал строгого целомудрия, из принципа которого не должны составлять исключения даже брачные отношения[119]. Всякое отступление от этого идеала есть грех или проступок[120]; и особенно верно в этом вопросе то, что каждый акт слабости оставляет свой след на характере и что тот, кто уступает, становится более слабым человеком[121]. Сократовский парадокс о том, что мудрец будет любовником[122], последовательно поддерживается стоиками; но практическая ограниченность этой доктрины хорошо иллюстрируется следующим поразительным отрывком из лекций стоика Мусония

Люди, не желающие быть развратными и дурными, должны понять, что сексуальные отношения законны только в браке и для рождения детей; те же, что направлены на простое удовольствие, незаконны даже в браке. Даже если не считать прелюбодеяния и противоестественных связей, все сексуальные связи позорны; ведь какому трезвомыслящему человеку придет в голову вступать в связь с куртизанкой или со свободной женщиной вне брака, и уж тем более он не станет делать этого со своей собственной рабыней. Беззаконие и пошлость таких связей - позор для всех, кто их заводит; как мы видим, любой человек, способный покраснеть, делает все возможное, чтобы их скрыть. Однако кто-то возражает: "В этом случае человек не совершает никакой несправедливости; он не обижает своего ближнего и не лишает его надежды на законное наследство". Я мог бы ответить, что каждый, кто грешит, вредит себе, ибо делает себя хуже и менее благородным человеком. Но, во всяком случае, тот, кто поддается дурным удовольствиям и развлекается, как боров, - человек несдержанный; и не в последнюю очередь тот, кто совокупляется с собственной рабыней, чему некоторые находят оправдание. На все это есть простой ответ: как бы такой человек одобрил, если бы госпожа совокуплялась со своим собственным мужчиной-слугой? И все же я полагаю, что он не считает мужчин ниже женщин или менее способными сдерживать свои желания. Если же мужчины претендуют на главенство над женщинами, они должны показать, что превосходят их в самоконтроле. В заключение хочу сказать, что сексуальная связь между господином и его рабыней - не что иное, как разврат[123]".

'Bear and forbear'.

385. Таким образом, подробное изучение четырех видов возмущений привело нас к тому, что мы не стали уделять особого внимания Страху и Жадности, слабостям героического периода,

когда мысли людей были активно обращены в будущее, и сосредоточили свое внимание на Горе и Веселости, двух настроениях, в которых жизненные неприятности и искушения неправильно встречаются по мере их поступления. Проследивая историю стоической философии до времен римского княжества, мы обнаруживаем, что эта тенденция делать упор на тренировку пассивного характера усиливается: пока Эпиктет не говорит нам, что из всех пороков худшими являются "недостаток выносливости" (*intolerantia*), который является развитой формой Скорби, и "недостаток сдержанности" (*incontinentia*), который является стойкой склонностью к Веселью[124]. Поэтому лекарство от порока он сводит к золотому слову "терпеть и не терпеть[125]"; то есть, практикой мужество и отбрось печаль, практикой трезвость и держи веселье подальше от себя. "Хорошее правило, - ответит перипатетик, - для женщин и рабов".

Избегание искушений.

386. Это негативное отношение наиболее ярко выражено у Эпиктета в связи с опасностью сексуальной страсти. Так, его краткий совет всем молодым людям в отношении женской привлекательности звучит так: "Бегите немедленно[126]"; и даже в этом его совет был заранее поддержан более терпимым Сенекой[127]. По мнению обоих авторов, борьба между полами в этот период стала неравной, так часто рисуется картина многообещающего и хорошо образованного юноши, буквально и безнадежно поработанного любовницей, предположительно не имеющей ни рождения, ни образования, ни чести[128]. Мы с некоторым удивлением обнаруживаем, что различие между небесной и земной любовью[129] не приводит в качестве исправления последней. Лишь в общих чертах высказывается мысль о том, что соблазнительные влечения должны быть изгнаны добродетельными идеалами:

"Не спешите уходить от внешнего вида, но скажите: "Внешность, подожди меня немного; дай мне увидеть, кто ты и что ты; дай мне испытать тебя". Не позволяйте внешности вести вас за собой и рисовать живые картины того, что последует за ней, ибо в этом случае она унесет вас туда, куда захочет. Но лучше приведите в противовес ему другой красивый и благородный облик и изгоните этот низменный облик. И если вы привыкнете упражняться таким образом, то увидите, какие у вас плечи, какие сухожилия, какая у вас сила..... Вот истинный атлет.... Стой, несчастный, не увлекайся. Велика борьба, божественна работа; она для царствования, для свободы, для счастья. Помни о Боге; призывай его как помощника и защитника[130]".

Градации порока.

387. От изучения отдельных пороков мы возвращаемся к общей теории порока. И здесь мы должны напомнить, что, поскольку порок - это слабость или нездоровье души, он допускает градации, которые удобно обозначить как три, а именно: (i) беспорядки души; (ii) беспорядки, инфекции или болезни; (iii) собственно болезни или пороки[131]. Не так-то просто отнести душевные волнения или первые легкие волнения души (*prima agitatio animi*) к четырем возмущениям; но телесные признаки их, по-видимому, более заметны в слабостях активного или героического характера, а именно в Страхе и Жадности. Так, в направлении Страх мы встречаем волосы, стоящие дыбом, бледность лица, дрожание конечностей, сердцебиение и головокружение - все это телесные признаки того, что страх не за горами; в направлении Гнева (форма Жадности) мы встречаем повышенный цвет кожи, вспыхивающие глаза и скрежет зубов[132]. В направлении Скорби мы встречаемся со слезами и вздохами, а в направлении Веселья - с автоматическими сексуальными движениями, к числу которых, пожалуй, следует отнести и покраснение.

Взъерошенные.

388. Не похоже, чтобы ранние стоики много занимались градациями порока; хотя для рассуждений на эту тему можно взять текст из Зенона. Серьезный и цинично настроенный Эпиктет также не заботится о том, чтобы останавливаться на подобных деталях. С другой стороны, Сенека делает максимально возможный акцент на доктрине, что "ершистость" не противоречит добродетели. Для этого имеются два аргумента, которые, возможно, не совсем последовательны. Во-первых, телесные проявления неподвластны разуму; они являются необходимыми следствиями союза тела и души, то есть нашего смертного состояния[133]. Во-вторых, "шорохи" соответствуют картинам ума, представляемым душе в мыслях, и поэтому не являются ни моральными, ни аморальными до тех пор, пока душа не даст на них свое согласие[134]. С любой из этих точек зрения мы приходим к результату, благоприятному для этого философа. Мудрец, по сути, подвержен легким прикосновениям таких чувств, как горе и страх[135]; он человек, а не камень. Во-вторых, суверенитет воли остается непоколебимым; дайте разуму время собраться с силами, и он обуздает эти чувства в должных пределах[136]. Эта доктрина в действительности, хотя и не по форме, является уступкой перипатетической точке зрения; она также представляет собой удобное средство защиты от насмешников, которые замечают, что профессора философии часто проявляют внешние признаки моральной слабости.

'Commotions'.

389. Если душа поддается какому-либо неразумному импульсу, она выносит ложное суждение и страдает от ослабления тонуса: происходит "волнение" или "возмущение" (πάθος, *affectus*, *perturbatio*), что является нравственным злом[137]. Греческое слово πάθος допускает два толкования; оно может означать пассивное состояние или болезнь; здесь мы используем его в более мягком смысле. Под "волнением" мы подразумеваем, что душа вырывается своего основания и начинает как бы метаться по морю; под "привязанностью" - что она охвачена или заражена каким-то нездоровым состоянием[138]; под "возмущением" - что она перестала быть упорядоченным целым и впадает в смятение. Если рассматривать эти слова в их истинном смысле и отбросить ассоциации, которые они вызывают в английском языке, становится ясно, что все они обозначают моральные пороки; тем не менее их нельзя с полным правом назвать "болезнями" души[139]. Зла и слабости, о которых шла речь, обычно проявляются в "волнениях" или "возмущениях" и обычно эквивалентны им.

Болезни души.

390. Душа, поддаваясь возмущениям, становится хуже; она приобретает привычки слабости в определенных направлениях. Эта слабость из преходящей склонности (ἔξις) превращается в постоянную склонность или привычку (διάρθεσις), и это в полном смысле слова "болезнь" души[140]. Этих болезней или пороков, строго говоря, четыре[141]: но стоики вдаются в большие подробности в том, что касается их названий и подразделений. Болезни в обычном смысле (ἀρρωστήματα) проявляют беспокойство и неспособность к самоконтролю; таковы честолюбие, скупость, жадность, пьянство, беготня за женщинами[142], вспыльчивый нрав, упрямство и беспокойство. Противоположный класс болезней составляют необоснованные неприязни (κατὰ προσκοπήν ὑνόμενα, *offensiones*); таковы негостеприимство, женоненавистничество и ссоры с миром в целом[143].

Люди бывают хорошими или плохими.

391. Изучение порока в его различных формах и градациях оставляет нетронутыми основные положения стоической этики, включая сократовские парадоксы. Люди бывают только двух

классов - мудрые и глупые, хорошие и плохие[144]. Этого смелого дуализма стоики придерживаются вместе с персами[145]; и хотя он, с одной стороны, смягчен, чтобы соответствовать общему мнению, что большинство людей имеют средний характер, а с другой - подчинен монистическому принципу, что добро в конце концов победит, он остается ключевым камнем этого раздела философии. Добродетель - это правильное состояние души; все, что не соответствует ему, является, следовательно, неправильным состоянием души. Добродетель и порок заключаются во внутреннем настрое, а не во внешнем поступке[146]; и тот, кто переступил черту, в равной степени выходит за пределы, на какое бы расстояние он ни перешел[147]. Поэтому каждому человеку предстоит сделать очень важный выбор. Великие учителя стоиков были исполнены жажды праведности и примирения с божественным замыслом, а также отвращения и ужаса перед состоянием человека, который находится в разладе со своим Творцом, ближним и самим собой[148]. Эти убеждения они, как обычно, облекали в парадоксы и силлогизмы.

Все грехи равны.

392. То, что "привязанности должны быть изжиты[149]", перестает быть парадоксом, как только мы определяем привязанности как состояния души, противоречащие разуму, и освобождаем место для "разумных привязанностей" - осторожности, доброй воли и радости[150]. То, что "все грехи равны[151]", по-прежнему, как и прежде, остается камнем преткновения [152]. Однако этот сократовский парадокс имеет простое толкование: это протест против легкомыслия, которое терпит "мелкие" проступки и равнодушно относится к приобретенным таким образом дурным привычкам ума[153]. Два стоических учителя переходного периода, Гераклид Тарсский и Афинодор, как говорят, отказались от парадокса[154], и все стоики были готовы признать, что грехи "не похожи"[155]. Но, как обычно, основная масса твердо держалась за доктрину, в которой они обнаружили реальную практическую ценность. Тот же принцип выражают и другие парадоксы, например, что "тот, кто имеет один порок, имеет все, хотя и не может быть одинаково склонен ко всем[156]"; и еще: "тот, кто не мудр, - глупец и безумец[157]".

Грех излечим.

393. Несмотря на параллелизм добродетели и порока, последний обречен на подчинение не только в истории вселенной, но и в отдельном человеке. Даже если грехи равны, порок, как нездоровье души, имеет степени. Первые "неурядицы" души, как мы видели, не считаются настоящим злом; ее "возмущения" дают надежду на грядущее успокоение; и хотя ее "болезни" тягостны, у нас нет и намека на неизлечимый грех или безнадёжного преступника. Даже в самом падшем человеке сохраняются зародыши добродетели, и они могут вновь созреть при надлежащей дисциплине[158].

Стоический аскетизм.

394. Отношение стоической школы к греху и слабости подвергало ее, как мы видели, постоянной критике и насмешкам. В какой-то степени это было связано с самой профессией философа: ведь каждая такая профессия подразумевает некую претензию на более ясное знание и более последовательные действия, чем у толпы[159]. Но стоики также стремились быть "аскетичными" в отношении общественных удовольствий, и поэтому казалось, что они не предлагают другим долю в своем собственном счастье и не сочувствуют чужому[160]; в то же время они претендовали на освобождение от слабостей и неудач своих соседей. Мы видели, что и Сенека, и Эпиктет стремились ответить на критику по этим пунктам, делая упор

на тех проявлениях естественного чувства, которые одинаково присущи и мудрым, и глупым. Но в обращении к членам секты их тон совершенно иной; они выдвигают в качестве приза, достойного победы, перспективу достижения того спокойного и неизменного расположения духа, которое навсегда оставило позади колебания страха и жадности, горя и веселья и которое настроено на один только разум[161]. Эпиктет действительно часто выражает восторг и гордость по этому поводу:

Я покажу сухожилия философа. Что это такое? Желание (ὄρεξις), которое никогда не разочаровывает, отвращение (ἔκκλις), которое никогда не встречается с тем, чего хотелось бы избежать, правильное стремление (ὁρμή), усердная цель (πρόθεσις), согласие, которое не является поспешным. Это вы увидите[162]".

Люди, если вы будете внимать мне, где бы вы ни были, что бы вы ни делали, вы не почувствуете ни печали, ни гнева, ни принуждения, ни препятствия, но проведете свое время без тревог и свободными от всего. Когда человек обретает этот мир (провозглашенный не кесарем, ибо как он мог бы его провозгласить?), а Богом через разум, разве он не доволен, когда размышляет: "Теперь со мной не случится никакого зла"[163]?".

FOOTNOTES

[1] 'est peccare tanquam transilire lineas' Cic. *Par.* iii 20.

[2] "Кто из нас не говорит о хорошем и плохом, о полезном и неполезном?... Приспосабливай предчувствие к конкретным вещам" Epict. *Disc.* ii 17, 10 и 11.

[3] "omnes [hae perturbationes] sunt genere quattuor, partibus plures; aegritudo, formido, libido, quamque Stoici communi nomine corporis et animi ἡδονήν appellant, ego malo laetitia appellare, quasi gestientis animi elationem voluptariam" Cic. *Fin.* iii 10, 35; "est igitur aegritudo opinio recens mali praesentis, ... laetitia opinio recens boni praesentis; ... metus opinio impendentis mali, ... libido opinio venturi boni" *Tusc. disp.* iv 7, 14; "hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque" Verg. *Aen.* vi 733. См. также Diog. L. vii 110 и Stob. ii 7, 10 b.

[4] Χρύσιππος ἀποδεικνύει πειρᾶται, κρίσεις κενὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δὲ οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ χύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη Galen *Hipp. et Plat.* v i, p. 429 K; ср. ib. iv p. 387 K (Arnim i 461).

[5] В этом смысле существует четыре порока, каждый из которых является точной противоположностью одной из добродетелей; это ἀφροσύνη (*insipientia*), ἀδικία (*iniustitia*), δειλία (*ignavia*) и ἀκολασία (*intemperantia*); и каждый из них коренится в фиксированном порочном суждении, так что тот, кто имеет один порок, имеет все (Stob. ii 7, 11 k, p. 106, 7 Wachsmuth).

[6] Эта точка зрения суммируется во фразе, что "возмущения - это κακά, но не κακία" (Stob. ii 7, 5 b), что согласуется с принципом, согласно которому злом является только порок и то, что сродни пороку. Римские писатели осознавали сложность употребления слов: "morbi autem et aegrotationes partes sunt vitiositatis; sed perturbationes sintne eiusdem partes quaestio est. vitia enim adfectiones sunt manentes, perturbationes autem moventes, ut non possint adfectionum manentium partes esse" Cic. *Tusc. disp.* iv 13, 29 и 30.

[7] "utrum satius sit modicos habere adfectus an nullos, saepe quaesitum est; nostri illos expellunt, Peripatetici temperant" Sen. *Ep.* 116, 1; "vacandum omni est animi perturbatione, tum cupiditate et metu, tum etiam aegritudine et voluptate nimia et iracundia" Cic. *Off.* i 20, 69; "contra adfectus impetu, non subtilitate pugnandum est" Sen. *Dial.* x 10, 1.

[8] ὀργὴ μὲν οὖν ἔστιν ἐπιθυμία τοῦ τιμωρῆσθαι τὸν δοκοῦντα ἡδίκηκεναι Stob. ii 7, 10 c; ὑπὸ τῇ ἐπιθυμίᾳ ὑπάγεται ὀργή ib. 10 b.

[9] Здесь Панаэций верен стоическому взгляду: "ira procul absit, cum qua nihil recte fieri, nihil considerate potest" Cic. *Off.* i 38, 136.

[10] '[ira] extollit animos et incitat; nec quicquam sine illa magnificum in bello fortitudo gerit' Sen. *Dial.* iii 7, 1.

[11] "non potest" inquit "fieri" Theophrastus, "ut non vir bonus irascatur malis"" ib. 14, 1; "quid ergo?" inquit "vir bonus non irascitur, si caedi patrem suum viderit, si rapi matrem?" ib. 12, 1.

[12] 'stat Aristoteles (fr. 80 Rose) defensor irae et vetat illam nobis exsecari; calcar ait esse virtutis' Sen. *Dial.* v 3, 1.

[13] 'abominandum remedii genus est sanitatem debere morbo' ib. iii 12, 6.

[14] "haec arma quae Aristoteles virtuti dat, ipsa per se pugnant, non expectant manum, et habent non habentur" ib. 17, 1.

[15] "adfectus cito cadit, aequalis est ratio" ib. 17, 5.

[16] 'corrigendus est qui peccat meliorque faciendus, non sine castigatione, sed sine ira' ib. 15, 1.

[17] '[Fabius] iram ante vicit quam Hannibalem' ib. 11, 5.

[18] "nec [athletae] cum ira suadet, feriunt, sed cum occasio ... ira enim perturbat artem" ib. iv 14, 2 и 3.

[19] ὀργὴ μὲν οὖν ἔστιν ἐπιθυμία [τοῦ] τιμωρῆσθαι τὸν δοκοῦντα ἡδίκηκεναι παρὰ τὸ προσῆκον Stob. ii 7, 10 c; "ira est cupiditas ulciscendae iniuriae, aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius, a quo te inique putes laesum" Sen. *Dial.* iii 2, 4.

[20] 'ira furor brevis est' Hor. *Ep.* i 2, 62; "quidam ex sapientibus viris iram dixerunt brevem insaniam" Sen. *Dial.* iii 1, 2.

[21] ib. 4.

[22] 'non pietas iram, sed infirmitas movet, sicut pueris, qui tam parentibus amissis flebunt quam nucibus' ib. 12, 4.

[23] "nec in ea tantum, quae destinavit, sed in occurrentia obiter furit" ib. v 1, 3.

[24] "nobis placet nihil [iram] per se audere, sed animo adprobante" ib. iv 1, 4; "nunquam impetus sine adsensu animi est" ib. 3, 4.

[25] ib. 3-5.

[26] 'maximum remedium irae mora est' ib. 29, 1; "Сохраний спокойствие и считай дни, в которые ты не гневался" Epict. *Disc.* ii 18, 12.

[27] "pleraque eorum, propter quae irascimur, offendunt nos magis quam laedunt" Sen. *Dial.* v 28, 4; "презрение - это то, что придает гневу остроту, такую же или большую, чем сама обида" Bacon, *Essay* 57.

[28] "eo nos loco constituamus, quo ille est cui irascimur" Sen. *Dial.* 12, 3.

[29] "quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit adspexisse speculum" ib. iv 36, 1.

[30] См. ниже, § 403.

[31] 'percutsit te: recede. referiendo enim et occasionem saepius ferendi dabis et excusationem' ib. 34, 5.

[32] "quaedam [irae] ultra querelas et adversationes non exeunt. quaedam altae gravesque sunt et introrsus versae" ib. iii 4, 3.

[33] "inter hos morosum ponas licet, delicatum iracundiae genus. quaedam enim sunt irae, quae intra clamorem concidant, quaedam non minus pertinaces quam frequentes" Sen. *Dial.* 2 и 3.

[34] Определяется как "atrocitas animi in exigendis poenis" или "inclinatio animi ad asperiora" Sen. *Clem.* ii 4, 1 и 3.

[35] ib. i 12, 1.

[36] "domini crudeles tota civitate commonstrantur invisique et detestabiles sunt" ib. 18, 3.

[37] "ferina ista rabies est sanguine gaudere et vulneribus" ib. 24, 3.

[38] 'tunc ille dirus animi morbus ad insaniam pervenit ultimam, cum crudelitas versa est in voluptatem et iam occidere hominem iuvat' ib. 25, 3.

[39] ib. 22, 1.

[40] "puta tutam esse crudelitatem; quale eius regnum est?" ib. 26, 2.

[41] 'optimum est abire ei, qui ad se nunquam rediturus est' *Ben.* vii 20, 3.

[42] λύπην δ' εἶναι συστολήν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ Stob. ii 7, 10 b; "est aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur" Cic. *Tusc. disp.* iv 7, 14.

[43] См. выше, § 114.

[44] Muson. ap. Stob. iii 29, 75.

[45] "nemo non fortius ad id, cui se diu composuerat, accessit et duris quoque, si praemeditata erant, obstitit" Sen. *Ep.* 107, 4; и см. далее, § 339.

[46] "id in quoque solidissimum est quod exercuit. ad contemnendam malorum potentiam animus patientia pervenit" Sen. *Dial.* i 4, 13.

[47] Stob. ii 31, 125 (Wachsmuth, p. 242, 30). Однако дело осложняется двусмысленностью греческого слова πόνος, которое одинаково соответствует *dolor* и *labor* в латыни; см. Cic. *Tusc. disp.* ii 15, 35.

[48] "tirones leviter saucii tamen vociferantur et manus medicorum magis quam ferrum horrent; at veterani, quamvis confossi, patienter ac sine gemitu velut aliena corpora exsaniari patiuntur" ib. xii 3, 1.

[49] 'scio alios inter flagella ridere, alios gemere sub colapho' *Ep.* 13, 5.

[50] "magna autem pars apud imperitos mali novitas; hoc ut scias, ea quae putaverant aspera, fortius, cum adsuevere, patiuntur" ib. 76, 34.

[51] "quae maxima credis | esse mala, exiguum censum turpemque repulsam" Hor. *Ep.* i 1, 43.

[52] "virtus, repulsae nescia sordidae, | intaminatis fulget honoribus; | nec sumit aut ponit secures | arbitrio popularis aurae" Hor. C. iii 2, 17-20.

[53] "Хрисипп, когда его спросили, почему он не принимает участия в политике, ответил: "Потому что, если человек плохой политик, он ненавистен богам; если хороший политик, то своим согражданам"" Stob. iv 4, 29.

[54] "si percensere singulas [res publicas] voluero, nullam inveniam, quae sapientem aut quam sapiens pati possit" Sen. *Dial.* viii 8, 3.

[55] 'si potes, subduc te istis occupationibus; si minus, eripe' *Ep.* 19, 1.

[56] 'mobilis et inquieta homini mens data est. nunquam se tenet, vaga et quietis impatiens, et novitate rerum laetissima' ib. xii 6, 6.

[57] "ratio et prudentia curas | ... aufert; | caelum non animum mutant, qui trans mare currunt" Hor. *Ep.* i 11, 25-27.

[58] Sen. *Dial.* ix 12-15.

[59] "inde ille adfectus otium suum detestantium querentiumque nihil ipsos habere quod agant" ib. 2, 10.

[60] "incertam fortunam experimentur, vim tempestatum nulla humana ope superabilem, mortem sine spe sepulturae. non erat tanti" *N. Q.* v 18, 6 и 7; "non eadem est his et illis causa solvendi, sed iusta nulli" ib. 16; "quid non potest mihi suaderi, cui persuasum est ut navigarem? *Ep.* 53, 1.

[61] *N. Q.* v 18, 10.

[62] "magis ridebis, cum cogitaveris vitae parari, in quae vita consumitur" Sen. *N. Q.* 16.

[63] "misericordiam [boni viri] vitabunt; est enim vitium pusilli animi, ad speciem alienorum malorum succidentis" *Clem.* ii 5, 1.

[64] "anus et mulierculae sunt, quae lacrimis nocentissimorum moventur, quae, si liceret, carcerem effringerent" ib.

[65] Epict. *Disc.* iii 3, 17.

[66] "cum dicas esse pares res | furta latrociniiis, et magnis parva mineris | falce recisurum simili te, si tibi regnum | permittant homines" Hor. *Sat.* i 3, 121-124; "scio male audire apud imperitos sectam Stoicorum tanquam nimis duram et minime principibus regibusque bonum daturam consilium ... sed nulla secta benignior leniorque est" Sen. *Clem.* ii 5, 2 и 3.

[67] См. ниже, § 409.

[68] "non miserebitur sapiens, sed succurret" Sen. *Clem.* ii 6, 3.

[69] Epict. *Disc.* i 11.

[70] "ex his nemo morienti amico adsidet, nemo videre mortem patris sui sustinet, quotusquisque funus domesticum ad rogam sequitur? fratrum propinquorumque extrema hora deseritur" Sen. *N. Q.* iii 18, 6.

[71] *Dial.* ii 17, 1.

[72] '[Vatinius] in pedes suos ipse plurima dicebat et in fauces concisas. sic inimicorum et in primis Ciceronis urbanitatem effugerat' Sen. *Dial.* ii 17, 3; "nemo risum praeibuit qui ex se cepit" ib. 2.

[73] "cum primum te observare desieris, imago ista tristitiae discedet" *Ep.* 63, 3.

[74] Цицерон написал трактат "Утешение" на основе этой работы, но сохранилось лишь несколько фрагментов. Плутархово "Утешение" для Аполлония было взято из того же источника (Schmekel, p. 150).

[75] Cic. *Fam.* iv 5.

[76] "Denique noli te oblivisci Ciceronem esse, et eum qui aliis consueris praecipere et dare consilium" ib. 5, 5.

[77] "maximum ergo solatium est cogitare id sibi accidisse, quod ante se passi sunt omnes omnesque passuri" Sen. *Dial.* xi 1, 4. С другой стороны "malevoli solatii est turba miserorum" ib. vi 12, 5; "[cogita] fratribus te tuis exemplo esse debere" ib. xi 5, 4.

[78] ib. 8, 2.

[79] ib. 9, 3; "inter felices currit animas" ib. vi 5, 1.

[80] ib. xi 9, 4; "excepit illum magna et aeterna pax" ib. vi 19, 6. См. также выше, §§ 298, 299.

[81] Sen. *Dial.* vi 3 - 5; выше, § 123.

[82] "Если ты целуешь жену или ребенка, скажи, что это человеческое существо, которое ты целуешь; ибо когда жена или ребенок умрет, ты не будешь беспокоиться" *Epict. Руководство* 3 (после Анаксагора).

[83] *Disc.* iv 1, 101.

[84] "Никогда не говори ни о чем: я потерял это, но говори: я восстановил это. Умер ли твой ребенок? Он восстановлен. Твоя жена умерла? Она восстановлена" *Руководство* 11.

[85] *Disc.* iii 24, 27.

[86] 'illud, ut non doleas, vix audebo exigere; et esse melius scio. sed cui ista firmitas animi continget?' Sen. *Ep.* 63, 1.

[87] "inhumanitas est ista, non virtus, funera suorum iisdem oculis, quibus ipsos, videre" Sen. *Ep.* 99, 15; cf. *Dial.* xii 1, 2.

[88] "cum primus nos nuntius acerbi funeris perculit, lacrimas naturalis necessitas exprimit" *Ep.* 99, 18.

[89] "nos quod praecipimus, honestum est; cum aliquid lacrimarum adfectus effuderit, non esse tradendum animum dolori" ib. 27.

[90] 'at enim naturale desiderium suorum est. quis negat? sed plus est quod opinio adicit quam quod natura imperavit' *Dial.* vi 7, 1.

[91] 'fit infelicis animi prava voluptas dolor' ib. 1, 7.

[92] 'non possum molliter adsequi tam durum dolorem; frangendus est' ib.

[93] "obirascens fortunae animus et de seculo querens" Sen. *Dial.* ix 2, 11.

[94] "difficilis, querulus, laudator temporis acti | se puero, censor castigatore minorum" Hor. A. P. 173, 174.

[95] "idem semper de nobis pronuntiare debebimus; malos esse nos, malos fuisse, invitus adiciam et futuros esse" Sen. *Ben.* i 10, 3; "cupidi omnes et maligni omnes et timidi omnes" ib. v 17, 3.

[96] "non est quod irascaris; omnes insaniunt" ib.

[97] "satiус est humana vitia placide accipere" ib. ix 15, 5; "omnia vulgi vitia non invisa nobis, sed ridicula videantur" ib. 2.

[98] 'generi humano venia tribuenda est' ib. iv 10, 2.

[99] "hoc maiores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posterі nostri querentur, eversos mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne nefas labi; at ista eodem stant loco stabuntque, paulum dumtaxat ultra aut citra mota" *Ben.* i 10, 1.

[100] Stob. iii 17, 42 и 18, 37.

[101] "ad vos deinde transeo, quorum profunda et insatiabilis gula hinc maria scrutatur, hinc terras. alia hamis, alia laqueis, alia retium variis generibus cum magno labore persequitur. nullis animalibus nisi ex fastidio pax est" Sen. *Ep.* 89, 22. Другая форма роскоши заключается в употреблении чрезвычайно горячей или чрезвычайно холодной пищи: "quemadmodum nihil illis satis frigidum, sic nihil satis calidum est, sed ardentes boletos demittunt" *N. Q.* iv 13, 10.

[102] См. выше, § 83, прим. 82.

[103] См. выше, § 324, прим. 155.

[104] καὶ οἱ νωθῆσθαι μὲν [τὸν σοφόν], οὐ μεθυσθῆσθαι δέ Diog. L. vii 118. Такого мнения придерживался Хрисипп; см. A. C. Pearson in *Journ. Phil.* xxx pp. 221 sqq.

[105] "nonnunquam et usque ad ebrietatem veniendum [est], non ut mergat nos, sed ut deprimat. eluit enim curas et ab imo animum movet" Sen. *Dial.* ix 17, 8; см. далее *Ep.* 83, 14 и 15.

[106] "nihil aliud esse ebrietatem quam voluntariam insaniam" *Ep.* 83, 18; "omne vitium ebrietas et incendit et detegit, obstantem malis conatibus verecundiam removet. plures enim pudore peccandi quam bona voluntate prohibitis abstinent" ib. 83, 19.

[107] См. выше, § 126.

[108] Sen. *Ep.* 110, 14 и 18.

[109] Xen. *Mem.* ii 1, 5.

[110] "si pro magno petet munere artifices scenae et scorta et quae feritatem eius emolliant, libens offeram" Sen. *Ben.* vii 20, 3. Усиление любви Нерона с помощью Акте было практическим применением этой теории: "tradit Cluvius ... Senecam contra muliebres illecebras subsidium a femina petivisse, immissamque Acten libertam" Tac. *Ann.* xiv 2, 2.

[111] "non est itaque quod credas nos plurimum libidini permisisse. longe enim frugalior haec iuventus quam illa est" Sen. *Ep.* 97, 9.

[112] См. выше, § 306, прим. 27.

[113] "Что касается удовольствий с женщинами, то до брака воздерживайся, насколько это возможно; если же ты все же предаешься им, то делай это так, как того требует обычай. Однако не будьте неприятны тем, кто предается этим удовольствиям" (Epict. *Manual* 33, 8).

[114] τὸ δὲ ἑρᾶν αὐτὸ μόνον ἀδιάφορον εἶναι Stob. ii 7, 5 b 9; ср. § 317.

[115] 'elegantior mihi videtur Panaetius respondisse adulescentulo cuidam quaerenti, an sapiens amaturus esset: "de sapiente" inquit "videbimus; mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, impotentem, alteri emancipatam, vilem sibi" Sen. *Ep.* 116, 5; "Разве ты никогда не любил кого-нибудь, молодую девушку, рабыню или свободную?... разве ты никогда не льстил своей маленькой рабыне? разве ты никогда не целовал ее ноги? Что же тогда рабство? Epict. *Disc.* iv 1, 15 и 17.

[116] "magno pudoris impendio dilecta scorta" Sen. *Dial.* ii 6, 7.

[117] Hor. *Sat.* i 2, 116-119.

[118] См. выше, § 318, прим. 104.

[119] "Не восхищайся красотой жены, и ты не будешь гневаться на прелюбодея" Epict. *Disc.* i 18, 11. Аскетические принципы практиковались уже во времена Сенеки; "vino quidam, alii Venere, quidam omni umore interdixere corporibus" *Dial.* iv 12, 4.

[120] "lapsa est libido in muliere ignota ... peccavit vero nihilominus, si quidem est peccare tanquam transilire lineas" Cic. *Par.* iii 1, 20.

[121] "Когда ты потерпел поражение в половом акте с человеком, не считай это поражение единственным, но считай, что ты также увеличил свое недержание" Epict. *Disc.* ii 18, 6.

[122] καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων Diog. L. vii 129.

[123] Stob. iii 6, 23.

[124] "idem ille Epictetus solitus dicere est duo esse vitia multo omnium gravissima ac taeterrima, intolerantiam et incontinentiam, cum aut iniurias, quae sunt ferendae, non toleramus neque ferimus, aut a quibus rebus voluptatibusque nos tenere debemus, non tenemus" A. Gellius, *N. A.* xvii 19, 5.

[125] 'verba haec duo dicebat: ἀνέχου et ἀπέχου ib. 6.

[126] "Сначала беги подальше от того, что сильнее тебя; неравное состязание между очаровательной девушкой и новичком в философии" Epict. *Disc.* iii 12, 12.

[127] "id agere debemus, ut inritamenta vitiorum quam longissime profugiamus" Sen. *Ep.* 51, 5; "ei, qui amorem exuere conatur, evitanda est omnis admonitio dilecti corporis" ib. 69, 3.

[128] Epict. *Disc.* iv 1, 15-21.

[129] См. выше, § 349.

[130] Epict. *Disc.* ii 18, 24-29.

[131] Термины "волнения" (*levis motus*) и "волнения" (*emotiones*) или "возмущения" (*perturbationes*) являются метафорами, взятыми из волнений спокойного моря; остальные термины правильно описывают телесное нездоровье. Английские слова "эмоции", "привязанности" почти полностью утратили свою первоначальную силу и поэтому больше не

подходят для перевода. Замена "волнения" на "эмоции" уже была принята Модсли в "Патологии человеческого разума".

[132] "ad peiores nuntios subriguntur pili, et rubor ad improba verba subfunditur sequiturque vertigo praerupta cernentes" Sen. *Dial.* iv 2, 1; "erubescunt pudici etiam loqui de pudicitia" Cic. *Leg.* i 19, 50. См. также следующие примечания.

[133] "si quis pallorem et lacrimas procidentis et iritationem humoris obsceni altumve suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile indicium adfectus animique signum putat, fallitur nec intellegit corporis hos esse pulsus" Sen. *Dial.* iv 3, 2; "est primus motus non voluntarius quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio" ib. 4, 1.

[134] "prima illa agitatio animi, quam species iniuriae incussit, non magis ira est quam ipsa iniuriae species" ib. 3, 5.

[135] "[sapiens] sentit levem quendam tenuemque motum, nam, ut dicit Zenon, in sapientis quoque animo, etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet. sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras adfectuum; ipsis carebit" ib. iii 16, 7; "scio inveniri quosdam, qui negent doliturum esse sapientem; hi non videntur mihi unquam in eiusmodi casum incidisse" ib. xi 18, 5; "nullo [dolore adfici] inhumana duritia est" ib. xii 16, 1.

[136] 'nec hoc dico, non sentit illa, sed vincit' ib. i 2, 2; 'invicti esse possumus, inconcussi non possumus' *N. Q.* ii 59, 3.

[137] "adfectus est non ad oblatas rerum species moveri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi" *Dial.* iv 3, 1; "[Zeno] perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi, et omnium perturbationum arbitrabatur matrem esse immoderatam quandam intemperantiam" Cic. *Ac.* i 10, 39; perturbationes autem nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones et iudicia levitatis' *Fin.* iii 10, 35.

[138] "neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur adfectus, sed in adfectum ipse mutatur" Sen. *Dial.* iii 8, 2.

[139] "perturbationes animorum, quas Graeci πάθη appellant, poteram ego verbum ipsum interpretans, morbos appellare: sed non conveniret ad omnia. quis enim misericordiam aut ipsam iracundiam morbum solet dicere? sed illi dicunt πάθος. sit igitur perturbatio, quae nomine ipso vitiosa declarari videtur" Cic. *Fin.* iii 10, 35.

[140] ὅταν εἰς μόνιμον ἀφίκηται διάθεσιν ἢ ἀλλοίωσιν, ὀνομάζεται νόσημα Gal. *loc. aff.* i 3, p. 32 K (Arnim iii 429); с другой стороны, νόσημα называется ἕξις Stob. vii 7, 10 e; "adfectus sunt motus animi improbables, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum" Sen. *Ep.* 75, 12; "morbi sunt inveterata vitia et dura; altius haec animum implicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt" ib. 11.

[141] О технических терминах см. выше, § 362, прим. 6.

[142] Cic. *Tusc. disp.* iv 11, 25.

[143] εἴ ναι δέ τινα [νοσήματα] κατὰ προσκοπὴν γινόμενα, οἷον μισογονίαν, μισοινίαν, μισανθρωπίαν Stob. vii 7, 10 e; "offensionum autem definitiones sunt eius modi, ut inhospitalitas sit opinio vehemens valde fugiendum esse hospitem, eaque inhaerens et penitus insita, et mulierum odium, ut Hippolyti, et ut Timonis generis humani" Cic. *Tusc. disp.* iv 11, 27.

[144] ἀρέσκει γὰρ τῷτε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων Stob. ii 7, 11 g.

[145] См. выше, § 8.

[146] См. выше, § 317.

[147] "cum [lineam transilieris] culpa commissa est; quam longe progrediare, cum semel transieris, ad augendam culpam nihil pertinet" Cic. *Parad.* iii 20.

[148] Здесь мы должны полностью разойтись с епископом Лайтфутом, который пишет: "Стоик, пока он был верен догматам своей школы, не мог иметь реального сознания греха" *Philippians*, p. 290. Однако можно признать, что чувства, которые мы приписываем стоикам, более убедительно выражены у Клеанфа, Антипатра, Мусония и Эпиктета, чем у Сенеки.

[149] См. выше, § 362, прим. 7.

[150] См. выше, § 355.

[151] ἀρέσκει τε αὐτοῖς ἵσα ἡγεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα, καθά φησι Χρύσιππος καὶ Περσαῖος καὶ Ζήνων Diog. L. vii 120.

[152] 'omne delictum scelus esse nefarium, nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit' Cic. *Mur.* 29, 61.

[153] "parva, inquis, res est. at magna culpa, nec enim peccata rerum eventu, sed vitiis hominum metienda sunt" Cic. *Par.* iii 20; "facilius est excludere perniciose quam regere" Sen. *Dial.* iii 7, 2; "optimum est ipsis repugnare seminibus" ib. 8, 1; "si das aliquid iuris tristitiae timori cupiditati ceterisque motibus pravis, non erunt in nostra potestate" *Ep.* 85, 11.

[154] Diog. L. vii 121.

[155] ἴσα τε πάντα λέγουσιν εἶναι τὰ ἁμαρτήματα, οὐκέτι δ' ὅμοια Stob. ii 7, 11 l.

[156] "stultus omnia vitia habet, sed non in omnia natura pronus est; alius in avaritiam, alius in luxuriam, alius in petulantiam inclinatur... Sen. *Ben.* iv 27, 1; "omnes stulti mali sunt; qui autem habet vitium unum, omnia habet" ib. v 15, 1.

[157] "intellegendum est eos sensisse hoc idem, quod a Socrate acceptum diligenter Stoici retinuerunt, omnes insipientes esse non sanos" Cic. *Tusc. disp.* iii 5, 10.

[158] πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν- ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους Cleanthes ap. Stob. ii 7, 5 b 8; "in pessima ab optimis lapsus necesse est etiam in malo vestigia boni teneat. nunquam tantum virtus exstinguitur, ut non certiores animo notas imprimat, quam ut illas eradat ulla mutatio" Sen. *Ben.* vii 19, 5; "inest interim animis voluntas bona, sed torpet, modo deliciis ac situ, modo officii inscitia" ib. v 25, 6.

[159] 'satis ipsum nomen philosophiae, etiamsi modice tractetur, invidiosum est' *Ep.* 5, 2.

[160] αὐστηροὺς δὲ φασιν εἶναι πάντας τοὺς σπουδαίους, τῶμῃ τε αὐτοὺς πρὸς ἡδονὴν ὁμιλεῖν μήτε παρ' ἄλλων τὰ πρὸς ἡδονὴν προσδέχεσθαι Diog. L. vii 117.

[161] '[sapiens] nec cupit nec timet beneficio rationis' Sen. *Dial.* vii 5, 1; "erectus laetusque est, inde continuo gaudio elatus" ib. ii 9, 3.

[162] Epict. *Disc.* ii 8, 29.

ГЛАВА XV. СОВЕТЫ ПО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЮ.

Наставления.

395. Теперь мы изложили стоическую теорию этики, как в ее высокой философской основе, так и в более подробном изложении, в котором она предписывает, что следует делать и что не следует делать, и как следует дисциплинировать душу в здоровье и лечить в болезни. Нам остается изучить применение этой системы к отдельным случаям - вопрос, который, возможно, лежит за пределами философии в ее современном понимании, но является важной частью работы церквей и общественных организаций. Этот раздел философии древние называли "наставлениями", или (более полно) "советами, разубеждениями, наставлениями, увещаниями, утешениями, предостережениями, похвалами, упреками" и так далее[1]; некоторые философы, как, например, Аристо из Хиоса, относились к нему с презрением, другие (менее склонные к кинизму) считали его единственно достойным преследования[2]. Но основная масса стоиков была убеждена, что теория и наставления должны идти рука об руку[3]; что моральные принципы не имеют силы без их ежедневного применения[4], и что практические предложения без обоснованной и аргументированной системы подобны листьям, сорванным с ветки, не долговечной зелени[5]. Поскольку наставления относятся непосредственно к отдельным людям и конкретным обстоятельствам, они предполагают определенные отношения между учителем и слушателем[6]; последний должен быть либо новообращенным в школу, либо выросшим под ее влиянием. В римский период отдел наставлений приобретает все большее значение; нам есть чему поучиться у Антипатра, Панаэтия и Цицерона, но гораздо больше материала мы находим в лекциях (διατριβαί, "диатрибы") и письмах Мусония, Сенеки, Эпиктета и других учителей периода принципата.

Обучение молодежи.

396. Наставления", которые мы находим в иллюстрациях различных авторитетов, нелегко систематизировать, но они обладают еще большим очарованием личной близости; через них мы входим в домашнюю жизнь стоиков. Как Сенека писал Луцилию, так каждый день стоические отцы, стоические учителя, стоические юристы обращались к тем, кто попадал под их влияние. Считая, что в каждом человеке есть семя добродетели, они были уверены, что их слова часто пробуждают его к жизни[7]; и что в других случаях, когда многообещающий росток был заслонен невежеством или дурными привычками, он с помощью тех же средств начнет расти снова[8]. Но полную пользу от наставлений можно было увидеть только там, где они ложились на хорошо подготовленную почву и составляли часть обучения, продолжающегося с младенчества до могилы; где наставник мог ежедневно следить за их исполнением и наблюдать за их эффектом. Такая возможность чаще всего появлялась при обучении молодых; и стоическая система наставлений, хотя и не ограничивалась одним периодом жизни, в значительной степени была предвестием "теории воспитания". При любых обстоятельствах она руководствовалась правилом "понемногу". Наставлений должно быть немного[9], и они должны быть сами по себе легкими для

выполнения человеком[10]; но постоянная практика позволит добиться больших результатов.

Пример учителя.

397. Поскольку ценность наставлений зависит от личного влияния учителя, очевидно, что его пример будет иметь наибольшее значение, и мы можем сначала спросить, какова дисциплина, которой он сам подчиняется. Здесь преимущество имеет учитель-киник, потому что он живет на виду у всех людей; а индеец, который позволяет себе обжечься или сгореть, чтобы показать свое презрение к боли, производит еще более убедительный призыв[11]. Стоик не выставляет себя напоказ, но и не запирает дверь своей личной жизни от тех, кто хочет ее изучить[12]. Рано утром он стряхивает с себя сон и встает, чтобы заняться дневными делами человека[13]. Одевшись, он обращает свой ум к Создателю и воспекает Ему хвалу; он решает в течение предстоящего дня сотрудничать в Его целях и с радостью нести любое бремя, которое может быть на него возложено[14]. Затем он посвящает короткое время гимнастическим упражнениям на благо своего здоровья[15]; после чего, если позволяют силы, окунается, зимой или летом, в холодную ванну[16]; далее следует легкий прием пищи[17]; затем короткий сон или задумчивость[18]. От этого его пробуждает окружающая суeta, и он приступает к дневным занятиям, тщательно чередуя чтение и письмо, чтобы его ум не был ни истощен вторым, ни расслаблен первым[19]. Позже он задумается о своих практических обязанностях по отношению к родственникам, друзьям и обществу в целом. Он будет наводить порядок в доме и решать споры своих иждивенцев. Он будет навещать своих друзей, перекидываясь парой слов то тут, то там по временам года[20], но не (как киники) со всеми и каждым[21]. Он ободряет тех, кто продвигается в добродетели, и резко предупреждает тех, кому грозит падение[22]. Он посоветует молодой матери кормить ребенка у собственной груди, а когда встретит возражения, укажет на мудрость и правильность послушания предписаниям природы[23]. Вернувшись домой, он снова наслаждается легким телесным упражнением, присоединяясь, возможно, к игре в мяч; его мысли, однако, не всегда обращены к успеху в игре, но он обдумывает, сколько принципов физики и этики могут быть проиллюстрированы ею[24]. Теперь, когда наступает вечер, он садится за трапезу (не слишком изысканную) в компании одного или двух любимых учеников[25]. После этого возникает искушение полночи собирать семена мудрости для завтрашнего дня из хорошо проштудированной рукописи Клеанфа или, может быть, Эпикура[26]. Уединившись в своей комнате, он испытает свою совесть, проанализирует события прошедшего дня и успокоится перед сном[27].

Жизнь ребенка.

398. С воспитанием детей стоический учитель, возможно, не совсем знаком, но он знает его важность[28]; оно должно быть основано на простоте и аскетизме, ибо именно в это время потворство и роскошь самыми опасными стимуляторами страстей[29]. Ребенок должен научиться есть и пить в меру[30], воздерживаться от громких разговоров и смеха[31], выражать себя уважительными и изящными словами[32]. Его нужно учить поступать правильно, прежде чем он сможет понять причину этого[33], иначе, поступая неправильно, он затруднит себе последующие правильные поступки; им нужно управлять, пока он не сможет управлять собой[34]. По этой причине мы даем детям пословицы (*sententiae*) или анекдоты (*χρεῖ αἰ*), чтобы они выписывали их и заучивали, например "Честность - лучшая политика" или "Сократа спросили, из какого он города..."; и эти короткие меткие изречения проникают в душу[35]. Но в школьной жизни детей не следует пытаться бороться с реальными жизненными проблемами, потому что они слишком трудны для них, хотя родители часто забывают об этом возражении[36]. Игры и развлечения могут быть

разрешены; ведь хотя в дискуссиях о высоких принципах стоики могут быть полностью против "расслабления души[37]", в практической жизни они свободно признают его важность[38]. Все отношения с детьми должны быть мягкими; от дисциплины розги давно отказались все здравомыслящие родители и учителя[39].

Вред мягкой жизни.

399. Мягкой жизни следует избегать в любом возрасте[40]. В наши дни она представляет опасность для телесного здоровья; ведь когда человек привык защищаться от сквозняка стеклянными окнами, держать ноги в тепле постоянно обновляемыми грелками, а в столовой поддерживать ровную температуру горячим воздухом, малейший ветерок может поставить его жизнь под угрозу[41]. Те, кто завидует людям, которые "живут мягко", забывают, что при этом их характер становится мягче[42]. В частности, одежда не должна быть такой, чтобы полностью защищать тело от жары летом и от холода зимой. Лучше носить одну рубашку, чем две, а еще лучше иметь только пальто. И еще, если вы можете это вынести, лучше обходиться без обуви; ведь быть обутым не очень отличается от быть скованным, а бегуны не пользуются обувью[43]. Также избегайте роскошной мебели: какая польза от того, что диваны, столы и кровати должны быть сделаны из дорогих пород дерева и украшены серебром и золотом? Мы лучше едим, пьем и спим без этих вещей". Во всем этом спартанцы подают нам хороший пример; ведь если болезнь вредит только телу, то роскошь портит и тело, и душу[44].

Обучение девочек.

400. Мальчики и девочки должны воспитываться одинаково. Этому учит нас природа, ведь мы дрессируем жеребят и щенков, не обращая внимания на разницу полов. Истинное воспитание детей заключается в практике добродетелей, а они одинаковы и для мужчин, и для женщин. Женщинам нужна Мудрость, чтобы понимать порядок в доме, Справедливость, чтобы управлять слугами, Трезвость, чтобы быть скромными и бескорыстными. Но им также необходимо Мужество; несмотря на название "мужественность" (ἀνδρεία), это не добродетель, предназначенная только для мужчин. Без нее женщины могут быть принуждены угрозами к нескромным поступкам. Женщины всех видов сражаются, защищая свое потомство; амазонки тоже были хорошими бойцами, и только из-за отсутствия практики женщины не могут делать то же самое в наши дни. То, что мужчины, будучи более сильными, должны выполнять более тяжелую работу, а женщины - более легкую, часто бывает удобно, но обстоятельства могут потребовать и обратного. Девочки, во всяком случае, должны наравне с мальчиками научиться переносить страдания, не бояться смерти, не падать духом по поводу всего, что происходит; избегать хватательных привычек, любить равенство и доброжелательность и не причинять вреда ни мужчине, ни женщине[45].

Послушание родителям.

401. Дети должны повиноваться своим родителям, но в духе разума. Мы не слушаемся ни отца, который отдает приказы по лечению больного вопреки мнению врача; ни того, кто, будучи сам болен, требует того, что ему не подходит; ни того, кто велит сыну воровать, присваивать доверительные фонды или жертвовать своим юношеским расцветом. Мы даже не слушаемся его, когда он велит нам неправильно написать слово или взять фальшивую ноту на лире. Если отец запрещает вам философствовать, покажите ему своим поведением, послушанием, добрым нравом, бескорыстием, насколько хороша философия. Но, в конце концов, более настоятельным для вас является повеление вселенского Отца: быть

справедливым, добрым, благожелательным, трезвым, высокодуховным; выше трудов и выше удовольствий; чистым от всякой зависти и заговоров. Вам не нужно принимать внешний облик философа, ибо сила философии находится в глубине души, до которой отец может добраться не больше, чем тиран[46].

Пример гладиаторов и солдат.

402. Фантазию юношей легко привлечь видением добродетели, но им трудно удержаться; они подобны мягкому сыру, который ускользает с крючка, за который его подцепили[47]. Поэтому мы должны поставить перед ними идеал, который их привлекает и в котором преимущества твердой цели и суровой тренировки очевидны для глаз. Такова подготовка атлета, гладиатора и воина[48]. Учителя борьбы советуют ученику после каждого падения попробовать снова[49]; тренированный боксер стремится бросить вызов самому грозному противнику[50]. Гладиатор усвоил урок, что боль - не зло, когда он встает израненный перед сочувствующей толпой и делает знак, что это не имеет значения[51]. Но более всего примером служит клятва солдата, когда он обязуется всю жизнь верно служить Цезарю: пусть и молодой философ обязуется так же верно служить своему Богу, подчиняться переменам и случайностям человеческой жизни и с готовностью подчиняться велению действовать или страдать[52]. Без усилий, как учит нас Гесиод, невозможно достичь величия[53].

Противоположный поворот.

403. В юности дурные привычки приобретают определенную силу, прежде чем их удастся искоренить, и хорошо было бы предвосхитить это зло, заранее упражняя тело и душу в направлении, противоположном наиболее распространенным искушениям. Поэтому учитель придает своим наставлениям преувеличенный характер, рассчитывая на человеческую слабость, чтобы на практике добиться надлежащего стандарта[54]. Так, поскольку роскошь - главный враг добродетели, тело следует хотя бы изредка приводить в порядок. Практика, одобренная примером выдающихся людей, состоит в том, чтобы время от времени выделять несколько дней для ведения простой жизни; в течение этого времени нужно жить на грубом хлебе и воде, в грубой одежде и во всем окружении бедности[55]. Поскольку цинизм - это "короткий путь к добродетели"[56], философы вполне могут использовать методы Диогена на короткие периоды в качестве корректора любой склонности к излишествам; богатые люди поступают так же из любви к переменам[57].

Личная внешность.

404. По вопросу о внешнем виде можно многое сказать с обеих сторон. Неопрятность - неприятный порок, и презрительно, что от молодого человека должно пахнуть духами. С другой стороны, полное пренебрежение внешностью не одобряется стоиками; "против природы", говорит Сенека, "быть противным опрятности во внешности[58]". В этих внешних вопросах здравомыслящий человек будет соответствовать моде и не захочет сделать имя философа еще более непопулярным, чем оно есть[59]. Основатели стоицизма предписывали мужчинам и женщинам носить одинаковую одежду, но более поздние учителя делали упор на естественном различии полов; для мужчин же борода должна быть предметом справедливой гордости, ибо она более пристойна, чем петушиный гребень или львиная грива[60]. Для стоика это почетно; он должен расстаться с головой охотнее, чем с бородой[61]. Но бороду можно подстричь, ибо, как заметил Зенон, природа скорее предохраняет от "слишком мало", чем от "слишком много", и разум должен прийти ей на помощь. Женщины правильно делают, что укладывают волосы, чтобы сделать себя красивее; но для мужчин любой вид художественной прически презрителен[62].

Одиночество и общество.

405. Молодые должны приучать себя попеременно переносить одиночество и извлекать пользу из общества[63]: ведь мудрый человек никогда не зависит от своих друзей, хотя никто не может извлечь из них большей пользы[64]. Живя в одиночестве, человек следует примеру божества и познает свое собственное сердце[65]. Но уединение не должно быть ширмой для тайных пороков; человек правильно использует его только тогда, когда может без стыда представить себе весь мир, наблюдающий за его часами уединения[66]. Правильный выбор друзей требует истинной мудрости, ибо душа не может не оскверняться дурной компанией[67]. Единственная истинная дружба основана на взаимном влечении добрых людей[68]; поэтому мудрые дружат друг с другом, даже если они не знакомы[69]. Прежде чем выбрать друга, следует хорошенько подумать, а после - безоговорочно довериться ему[70]; ведь настоящий друг - это второе "я"[71]. Такая дружба может возникнуть только из желания любить и быть любимым[72]; те, кто ищет друзей ради собственной выгоды, будут оставлены ими в день испытания[73]. В общении с хорошо подобранными друзьями вырастает "здравый смысл" - инстинктивный контакт с человечеством в целом, делающий каждого человека сопричастным к мыслям и нуждам всех окружающих. Это чувство - главная цель философии[74]. Но молодой философ не должен наживать себе врагов; он должен быть свободен от той неприязни к другим, которая так часто вызывает неприязнь к человеку, и должен помнить, что тот, кто сегодня враг, завтра может стать другом[75].

Товарищество в браке.

406. Когда молодой стоик переходит от юности к зрелости, он обращает свой взор на брак как на политический и социальный долг[76]; но если он действительно тронут божественным пламенем, то найдет в нем и то расширение собственных симпатий и возможностей, которому мудрый человек всегда рад[77]. При римском княжестве мы наблюдаем быстрое развитие личной симпатии между мужем и женой; и хотя в обществе девушки, посещавшие занятия философов, пользовались дурной славой как своевольные и спорные[78], именно в этом кругу идеал совершенной гармонии ума и цели был развит наиболее полно. Мусоний часто говорит на эту тему:

"Муж и жена заключают договор, чтобы жить и зарабатывать вместе, и иметь все общее - душу, тело и имущество". В отличие от низших животных, которые спариваются наугад, человек не может быть доволен без совершенной общности мыслей и взаимной привязанности. Брак заключается как для здоровья, так и для болезни, и каждая сторона будет стремиться превзойти другую в любви, ища не свою выгоду, а выгоду своего партнера[79]."

"Мужчина должен искать здоровое тело, среднего роста, способное к тяжелому труду и не привлекающее развратников. Но душа гораздо важнее; ибо как кривую палку нельзя приладить к прямой, так и истинное согласие может быть только между добрыми людьми[80]."

Сенека немногословен в вопросах брака, но у нас нет причин сомневаться, что его жизнь с Паулиной была типичной для лучших стоических браков. Так, он оправдывает себя тем, что больше, чем положено философу, заботился о своем здоровье, говоря, что от этого зависит счастье Паулины. Ее жизнь овеяна моей, ради нее я должен заботиться о своей. Что может быть восхитительнее, чем быть настолько дорогим своей жене, что ради нее становишься дороже самому себе[81]!

Безбрачие.

407. В вопросе о браке Эпиктет вносит противоположную ноту, характерную для его времени и для его пристрастия к кинической практике:

"При нынешнем положении вещей, которое подобно армии, выстроенной в боевой порядок, разве не подобает, чтобы киник без всякого отвлечения занимался только служением Богу? Не говоря уже о других вещах, отец должен иметь грелку для купания младенца; шерсть для жены, когда она рождает, масло, постель, чашу; и так увеличивается мебель в доме. Где же теперь тот царь, который посвящает себя общественным интересам,

"Страж народа, полный забот[82]".

, чей долг - присматривать за другими; следить за тем, кто хорошо использует свою жену, кто плохо, кто ссорится, кто хорошо управляет своей семьей, а кто нет? Подумайте, до чего мы низводим киника, как мы отнимаем у него его королевскую власть[83]!

На эту вполне определенную концепцию безбрачного ордена философов, посвятивших себя благу человечества и получивших таким образом право стать правителями общества, Мусоний дает следующий предварительный ответ с истинно стоической точки зрения:

"Брак не был помехой для Пифагора, Сократа или Кратеса; и кто был лучшими философами, чем они? Поскольку брак естественен, философы должны подавать пример его соблюдения. Иначе зачем Творец разделил род человеческий на две части, сделав для каждой из них свои почетные части тела и поселив в каждой из них тоску по другой, если он не желал, чтобы они жили вместе и размножались? Тот, кто разрушает брак, разрушает семью и содружество. Ни одна связь не является столь необходимой или столь интимной; ни друг не сходится так хорошо с другом, ни отец не чувствует так остро разлуку с сыном. И почему философ должен отличаться от других людей? Философу мешает только то, что ему не подобает; но, выполняя свой повседневный долг человека, он станет добрее в нравах и социальнее в мыслях[84]".

Средства к существованию.

408. Глава семьи должен иметь средства к существованию, и поэтому зарабатывание денег (*χρηματοσιμός*, *cura rei familiaris*) входит в круг предписаний. Греческие писатели признавали три надлежащих средства к существованию: (i) от царствования, то есть быть либо царем, либо царским министром или генералом; (ii) от политики, то есть выступать в качестве магистрата или судьи; (iii) от софистики, то есть преподавать философию тем, кто желает учиться[85]. Против каждой профессии есть очевидные возражения; действительно, резкий критик стоицизма не видит причин, по которым мудрец, ни в чем не испытывающий недостатка, должен беспокоиться о добывании денег. Каждая из трех названных профессий предполагает наличие людей, готовых руководствоваться философией, а таких найти нелегко. Если брать учеников, то возникает вопрос, нужно ли платить за обучение заранее или нет. Конечно, разумнее, чтобы ученик платил только в том случае, если он получит пользу от обучения; но, с другой стороны, никто не может абсолютно точно обещать сделать человека хорошим за год, и отсроченная оплата часто оказывается неудовлетворительной[86]. При римском принципате мы мало слышим о профессиях, связанных с общественной жизнью; но очевидно, что учитель и врач пользовались особым уважением[87]. У Сенеки не хватает широты мышления, чтобы уважать художника или скульптора в большей степени, чем борца или машиниста сцены[88]. Однако Хрисипп

предложил более смелую точку зрения, сказав, что "мудрый человек сделает три кувырка за достаточную плату[89]"; и нельзя установить никакого правила, кроме того, что человек должен зарабатывать себе на жизнь, не причиняя вреда ближнему[90]. Сельское хозяйство, как занятие, благоприятное как для здоровья тела, так и для невинности души, продолжало восхваляться, но им редко занимались, разве что в качестве развлечения[91].

Царские обязанности.

409. Для каждой профессии философия имеет соответствующие наставления, начиная с царя. Однажды к Мусонию пришел царь Сирии, ибо в те времена цари подчинялись Римской империи. Мусоний обратился к нему со следующими словами:

Ты должен быть философом, как и я. Ты хочешь защитить и облагодетельствовать своих ближних, а для этого ты должен знать, что есть добро и что есть зло. Король тоже должен понимать справедливость, ведь войны и восстания происходят из-за того, что люди ссорятся из-за своих прав. Также он должен проявлять трезвость и мужество, чтобы быть примером для своих подданных[92]. Древние считали, что царь должен быть живым законом (*νόμος ἔμφυτος*) и подражателем Зевса. Только хороший человек может быть хорошим царем".

Царь был очень доволен и попросил его назвать любое благодеяние, которое он пожелает. "Соблюдай мои слова, - сказал Мусоний, - это будет лучшим благом и для меня, и для тебя[93]".

Два наставления, в частности, адресованы царям. Первое - они должны поощрять друзей, которые будут говорить им правду. Даже Август Цезарь нуждался в этом уроке; как ни горько он оплакивал смерть Агриппы и Мецената, он не позволил бы им говорить откровенно, если бы они были живы[94]. Во-вторых, они должны проявлять милосердие, следуя примеру Юлия Цезаря, уничтожившего улики, на основании которых он мог бы наказать своих врагов[95]. Никому эта добродетель не удастся лучше, чем королям и правителям[96].

Придворная жизнь.

410. Для человека высокого положения естественно желание жить в обществе великих и могущественных. Эпиктет дает нам поразительное описание человека, желающего попасть в список "*Caesaris amici*", который он считает благом, хотя опыт показывает, что это не так.

"У кого нам спросить? Какой у нас может быть более надежный свидетель, чем этот самый человек, ставший другом Цезаря? "Выйди вперед и скажи нам, когда ты спал спокойнее, сейчас или до того, как стал другом Цезаря?" И тут же услышите ответ: "Остановитесь, умоляю вас, и не смейтесь надо мной; вы не знаете, какие страдания я терплю, и сон не приходит ко мне; но приходит один и говорит: "Цезарь уже проснулся, он сейчас пойдет; тогда придут беды и заботы". "Ну, и с каким удовольствием ты ел, сейчас или раньше?" Послушайте, что он говорит и об этом. Он говорит, что если его не приглашают, то ему больно, а если приглашают, то он трапезничает, как раб со своим господином, все время заботясь о том, чтобы не сказать и не сделать ничего глупого. Как и подобает такому великому человеку, другу Цезаря, он боится, что может потерять голову. Могу поклясться, что ни один человек не настолько глуп, чтобы не оплакивать свои несчастья, чем ближе он к Цезарю по дружбе[97]".

Именно в таких обстоятельствах основательная подготовка в области философии имеет реальную практическую ценность.

Когда вы идете к какой-нибудь великой особе, помните, что другой, свыше, тоже видит, что происходит, и что вы должны угодить скорее ему, чем этому другому. Тот, кто видит свыше, спрашивает вас: "Что ты говорил в школах об изгнании, узах, смерти и позоре?" "Что это вещи безразличные". "А конец жизни, каков он?" "Следовать за тобой". "Ты и сейчас так говоришь?" "Да". Тогда смело идите к великому человеку и помните эти вещи: и вы увидите, что такое юноша, изучивший эти вещи, когда он находится среди людей, которые их не изучали. Я представляю, что у вас возникнут такие мысли: "Почему мы делаем такие большие и такие многочисленные приготовления ни к чему? Разве это та вещь, которую называют силой? Все это - ничто[98]".

Однако мудрый человек никогда не вызовет гнев сильных мира сего; он уклонится от него, как моряк от бури[99]. Добродетельное чувство осторожности должно прийти ему на помощь, настолько велики его опасности. Независимый взгляд, легкое повышение голоса, откровенное выражение лица, обращение к общественному мнению, даже незаслуженная популярность - всего этого достаточно, чтобы возбудить подозрение[100]. Может быть, в конце концов, мудрее всех тот поэт, который советует хорошим людям держаться подальше от двора, ибо это место, где им нет места[101].

Жизнь в городе.

411. Распространенной причиной морального разложения является рутина городской жизни. Здесь мода диктует круг занятий, которые неестественны, но которыми одинаково увлечены и мужчины, и женщины [102]. Половина утра поглощена сном[103]; затем следует посещение публичных шоу, которые являются центрами деморализации[104], и общение с многочисленными друзьями, каждый из которых предполагает некий отказ от принципов[105]. В клубах собираются все самые никчемные члены общества[106]. Бани, которые когда-то были просто построены и служили для поддержания чистоты, теперь стали орудием роскоши; вода в них настолько горячая, что больше подходит для пыток, чем для удовольствия[107]. Для вечерней трапезы всегда должна быть найдена какая-нибудь новинка, даже если она начинается с десерта и заканчивается яичницей[108]; даже порядок времен года должен быть перевернут, чтобы розы украшали стол зимой[109]. За плохо проведенным днем следует беспорядочная ночь, а наутро - тяжелая головная боль[110]. От соблазнов такой жизни приверженец стоицизма с радостью убежит.

Жизнь в деревне.

412. Более реальное счастье уготовано тому, кто отказывается от городской жизни ради деревенской. Ибо естественнее всего получать пропитание от земли, которая является нашей общей матерью и щедро отдает во много раз больше того, что ей вверено; и полезнее жить на свежем воздухе, чем постоянно укрываться в тени. Не имеет значения, работает ли человек на своей земле или на чужой; ведь многие трудолюбивые люди процветали на наемной земле. В работе на ферме нет ничего постыдного или неприличного; сажать деревья, жать, ухаживать за виноградной лозой, молотить кукурузу - все это свободные занятия. Поэт Гесиод пас овец, и это не мешало ему рассказывать о богах. А пастьба - это (говорит Мусоний), пожалуй, лучшее из всех занятий; ведь даже работа на ферме, если она изнурительна, требует всех сил души и тела, тогда как при уходе за овцами у человека есть время и для философствования.

Правда, наши молодые люди сегодня слишком чувствительны и слишком утонченны, чтобы жить деревенской жизнью; но философия вполне могла бы избавить их от этих слабостей. Истинный любитель философии не найдет лучшей дисциплины, чем жить с каким-нибудь

мудрым и добрым человеком в деревне, общаясь с ним в работе и отдыхе, во время еды и сна, и таким образом "учиться доброте", как говорит нам Феогнис, "у добрых[111]".

Домохозяин.

413. В семье глава - маленький царь, и ему необходимо проявлять царские добродетели - справедливость и рассудительность. В общении с порочными людьми он должен учитывать, насколько каждый из них способен нести правду[112]. Действительно, готовность выслушать обличение - не малая добродетель; лучше всего сказать немного слов, чтобы оставить провинившегося, насколько это возможно, исправлять свои собственные пути[113]. Наказание должно быть припасено для крайних случаев и всегда должно применяться спокойно; оно ощущается острее, когда исходит от милосердного хозяина[114]. Настойчивая доброта побеждает даже плохих людей[115]. Кроме того, привилегия главы семьи - распространять доброту среди тех, кто ниже его по положению. Свое богатство он должен рассматривать как данное ему в доверительное управление; он лишь распорядитель им и не должен ни копить, ни растрачивать его; ибо он должен вести как дебетовый, так и кредитовый учет всего[116]. Но если правильное использование денег вызывает у их обладателя тревожные размышления, то у других не должно быть и следа этого; отдавать следует без колебаний и с удовольствием[117]. Добропорядочный гражданин будет платить налоги с особым удовольствием, потому что в его глазах благосостояние общества стоит выше, чем его собственное или его семьи[118]; но он не откажет в любезности даже нуждающемуся врагу[119]; и, подавая фартинг нищему, он будет подразумевать своим поведением, что платит только то, на что другой имеет право как его ближний[120]. Короче говоря, он будет давать так, как хотел бы получать[121], и с чувством, что главное удовольствие от собственности - делиться с другим[122].

Обращение с рабами.

414. Хороший хозяин будет легко общаться со своими рабами, помня, что они тоже люди, из плоти и крови, как и он сам[123]. Однако решить, должен ли хозяин ужинать со своим рабом, довольно сложно. Люди древнеримского типа считают это позорной практикой, но философ должен решить вопрос в пользу этого[124]. Нам не нужно вникать в социальное положение человека, если его характер привлекателен[125]. Платон хорошо сказал, что мы не можем найти царя, который не происходил бы от раба, или раба, который не происходил бы от царя[126]; и на самом деле многие римские рабы были гораздо лучше образованы, чем их хозяин[127]. Даже если не предполагать, что правило Сенеки широко практиковалось в больших римских домах, само предположение бросает приятный свет на положение римского раба. Но если хозяин был призван игнорировать разницу в социальном положении, то и от раба можно было ожидать многого. У него, несомненно, был инстинкт ценить свободу, "возможность жить так, как тебе нравится", как самое дорогое имущество. Однако многие рабы, получившие эту награду годами верной службы, находили эту свободу обманчивой, и было бы мудрее остаться в доме, где его ценили[128].

Большие семьи.

415. Насущный практический вопрос - многодетность (πολυταῖδία). Государственные деятели всегда считали, что лучше, чтобы дома граждан были полны детей; поэтому законы запрещают аборт и препятствуют зачатию; они требуют штрафов за бездетность и воздают почести тем, кто воспитывает многодетные семьи. Общественное мнение придерживается той же точки зрения; многодетного отца чествуют, когда он идет по городу, и как

очаровательно зрелище матери, окруженной роем детей[129]! Ни одна религиозная процессия не производит такого впечатления. Таким родителям все сочувствуют, и каждый готов с ними сотрудничать[130]. Но в наши дни даже богатые родители отказываются воспитывать всех своих детей, чтобы первенец был богаче. Но лучше иметь много братьев, чем мало; и брат - более богатое наследство, чем состояние. Состояние привлекает врагов, а брат помогает их отразить[131].

Утешение в бедности.

416. Мы уже сопровождали человека зрелых лет в его обязанностях и искушениях: философия должна сказать слово и о его испытаниях. Конечно, хорошо, если он убежден, что барыши судьбы не являются настоящим злом; но эта доктрина может быть дополнена другими утешениями. О самом горьком из всех страданий - утрате из-за смерти друзей и детей - мы уже говорили; теперь мы можем рассмотреть два других состояния, которые обычно считаются злом, а именно бедность и изгнание. В бедности первое утешение заключается в том, что бедные люди обычно крепче телом, чем богатые[132], и столь же бодры духом[133]. Кроме того, бедняки избавлены от многих опасностей, которые подстерегают богатых; они могут спокойно путешествовать даже тогда, когда на дороге караулят разбойники[134]. Бедность помогает философии, ибо богатый человек, если он хочет философствовать, должен свободно выбрать жизнь бедняка[135]. Бедного человека не беспокоят неискренние друзья[136]. Короче говоря, бедность тяжела лишь для того, кто бьется с уколами[137].

Утешение в изгнании.

417. Тема изгнания имеет тот особый интерес, что в действительности столько философов перенесли это зло. Для стоика в принципе не существует такого понятия, как изгнание, поскольку весь мир - его страна; но он не пренебрегает по этой причине другими источниками утешения. Цицерон был явно несчастен не только тогда, когда его формально изгоняли, но и когда он находился вдали от Рима, занимая почетное положение; Сенека, по крайней мере, пытался переносить изгнание более мужественно. Так ли уж тяжело находиться вдали от родных мест? Рим переполнен чужестранцами, приехавшими туда за удовольствием или выгодой, за учебой или новизной[138]. Правда, это красивый город; но нет на земле места столь голого и неприглядного, даже эта Корсика, на которую изгнан Сенека, но некоторые люди выбирают ее для проживания как дело вкуса[139]. Целые народы меняли свое местожительство, и мы находим греческие города посреди варварства, а македонский язык - в Индии[140]; где бы ни завоевывал римлянин, он там и поселяется[141]. Изгнанник везде имеет компанию тех же звезд над головой[142], той же совести внутри себя[143]; даже если он разлучен с теми, кто близок и дорог ему, это не в первый раз, и он все еще может жить с ними в своих мыслях и привязанностях.

Старость.

418. Свободный или раб, богатый или бедный, могущественный или ничтожный, где бы ни стоял человек в порядке общества, старость приходит наконец и властно останавливает все стремления. По общему мнению, это время печали[144]; ассоциировать его с удовольствием не скандально, только потому, что это парадоксально[145]. В работе Цицерона *de Senectute* показано, как старость стала привлекательной в соответствии с римской традицией; Сенека вряд ли добился такого успеха. С угасанием надежды стимул к усилиям в старости угасает[146]; но хотя философия запрещает безделье, природа призывает к отдыху. Поэтому мы не можем одобрить, когда старики с неизменным рвением выполняют свои профессиональные обязанности[147], и должны порицать тех, кто не может отказаться от

удовольствий[148]. Великое благо, которое приносит старость, - это досуг; его тщетно жаждали многие великие люди, в том числе Август[149]. Этот досуг дает возможность познакомиться с великими людьми через их книги, но еще лучше - познакомиться с самим собой.

Musonius' 'viaticum'.

419. "Дайте мне, - сказал один Мусоний, - *виатикум* на старость". Он ответил следующее:

"Правило то же, что и для молодости: жить методично и в соответствии с природой[150]. Не печалься, что ты лишен удовольствий молодости; ведь человек рожден для удовольствий не больше, чем любое другое животное: действительно, только человек является образом божества[151] и обладает подобными достоинствами. И не считайте божественные совершенства недостижимыми для вас; ведь у нас нет иного представления о богах, кроме того, которое мы получаем от наблюдения за добрыми людьми, которых поэтому мы называем божественными и богоподобными. Тот, кто в юности приобрел здравые принципы и систематическое обучение, в старости не будет жаловаться на потерю удовольствий, на слабость тела или на то, что им пренебрегают друзья и знакомые; он будет носить с собой талисман против всех этих бед, а именно свое собственное образование. Если же он не получил должного образования, то ему лучше обратиться к другу, более мудрому, чем он сам, послушать его наставления и извлечь из них пользу. И особенно он будет размышлять о смерти, о том, что она приходит по воле природы ко всем, а значит, не является злом. С такими мыслями он будет весел и доволен, а значит, проживет счастливую жизнь. Но пусть никто не говорит, что богатство приносит счастье в старости; о том, что оно не приносит удовольствия, каждый день свидетельствуют толпы богатых стариков, которые находятся в плохом настроении, не в духе и чувствуют себя глубоко удрученными[152]".

Составление завещаний.

420. Когда мы видим перед собой смерть, нам остается совершить последний акт. Мы смотрим на богатство, которое нам больше не принадлежит, и думаем, кому его достойнее всего доверить. Мы встаем в позу судьи, которого уже не подкупить, и со всей мудростью и доброй волей, которая у нас есть, выносим этот последний приговор окружающим[153].

Смерть.

421. К смерти готовится вся философия; но когда она уже не вызывает неопределенного страха, а близка и несомненна, необходимо сказать несколько последних слов. Все это происходит по ходу природы, по воле Творца.

Бог открывает дверь и говорит вам: "Иди". "Куда?" Ни к чему ужасному, но туда, откуда ты пришел, к своим друзьям и родственникам, к стихиям[154]. То, что было в тебе от огня, переходит к огню; от земли - к земле; от воздуха - к воздуху; от воды - к воде. Нет ни Аида, ни Ахерона, ни Коцита, но все полно богов и демонов[155]. Бог пригласил тебя; будь доволен, когда вместо тебя он позовет на пир других".

Философ не надеется на возобновление личной жизни, на новую встречу с родителями, женой или ребенком. Но смерть - это избавление от всех его болей и бед; и тот, кто старался прожить свою жизнь хорошо, будет знать, как встретить смерть в свое время[156]. Если она настигнет его во время кораблекрушения, он не будет кричать и винить Бога; если на арене, он не уклонится от своего врага, будь то человек или зверь. В этот последний короткий кризис он засвидетельствует, что с радостью принимает свой смертный жребий[157].

ФУТБОЛЬНЫЕ ССЫЛКИ

[1] "Omnia ista [monitiones, consolationes, dissuasiones, adhortationes, obiurgationes, laudationes] monitionum genera sunt" Sen. *Ep.* 94, 39.

[2] "eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta ... quidam solam receperunt, sed Ariston Stoicus e contrario hanc partem levem existimat" ib. 94, 1 и 2. Киники увещевали, но не имели для этого системы. См. выше, § 52.

[3] "Posidonius non tantum praeceptionem, sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat" ib. 95, 65. Ср. Cic. *Off.* i 3, 7; Sen. *Ep.* 94, 34.

[4] "ipsum de malis bonisque iudicium confirmatur officiorum executione, ad quam praecepta perducunt" ib.

[5] "quemadmodum folia virere per se non possunt, ramum desiderant; sic ista praecepta, si sola sunt, marcent; infigi volunt sectae" Sen. *Ep.* 95, 59.

[6] См. ниже, § 397, прим. 21.

[7] Sen. *Ep.* 94, 29 и 108, 8.

[8] "inest interim animis voluntas bona, sed torpet; modo deliciis et situ, modo officii inscitia" Ben. v 25, 6.

[9] "plus prodesse, si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum" Ben. vii 1, 3; "Мы должны упражнять себя в малых вещах, и начиная с них переходить к большим" Epict. *Disc.* i 18, 18.

[10] "debet semper plus esse virium in actore quam in onere. necesse est opprimant onera, quae ferente maiora sunt" Sen. *Dial.* ix 6, 4.

[11] Arnim i 241.

[12] 'sic certe vivendum est, tanquam in conspectu vivamus' Sen. *Ep.* 83, 1.

[13] "Утром, когда вам не хочется вставать, возвращайтесь к мысли: "Я встаю для мужского дела". Зачем же досадовать на то, для чего я родился и ради чего я пришел в мир? Разве цель моего существования - лежать, закутавшись в одеяло, и греться?" M. Aurel. *К самому себе* v 1.

[14] "Я повинуюсь, я следую, соглашаясь со словами Командора, восхваляя его деяния; ибо я пришел, когда ему было угодно, и уйду, когда ему будет угодно; и пока я жив, мой долг - восхвалять Бога" Epict. *Disc.* iii 26, 29 и 30. См. также выше, § 258.

[15] 'minimum exercitationi corporis datum' Sen. *Ep.* 83, 3.

[16] "ab hac fatigatione magis quam exercitatione in frigidam descendi" ib. 5.

[17] "panis deinde siccus et sine mensa prandium" ib. 6.

[18] "brevissimo somno utor et quasi interiungo. satis est mihi vigilare desiisse. aliquando dormisse me scio, aliquando suspicor" ib.

[19] "nec scribere tantum nec tantum legere debemus; altera res contristabit, vires exauriet (de stilo dico), altera solvet ac diluet" Sen. *Ep.* 84, 2.

[20] "nulli enim nisi audituro dicendum est" ib. 29, 1.

[21] '[Diogenes et alii Cynici] libertate promiscua usi sunt et obvios monuerunt. hoc, mi Lucili, non existimo magno viro faciendum' ib. 29, 1 и 3.

[22] "audebo illi mala sua ostendere" ib. 4.

[23] A. Gellius, *N. A.* xii 1. Фаворин, о котором идет речь, сам не был стоиком.

[24] Sen. *Ben.* ii 17, 3 - 5 и 32, 1 - 4.

[25] См. выше, § 125, прим. 90.

[26] "at te nocturnis iuvat impallescere chartis; | cultor enim iuvenum purgatas inseris aures | fruge Cleanthea" Pers. *Sat.* v 62-64; "quid est tamen, quare tu istas Epicuri voces putes esse, non publicas? Sen. *Ep.* 8, 8.

[27] "qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur? quam tranquillus, quam altus ac liber! *Dial.* v 36, 2.

[28] 'plurimum proderit pueros statim salubriter institui' ib. iv 21, 1.

[29] 'tenuis ante omnia victus [sit] et non pretiosa vestis' ib. 11; "nihil magis facit iracundos quam educatio mollis et blanda" ib. 6.

[30] "если он... ест как скромный человек, то это человек, который действительно прогрессирует" Epict. *Disc.* i 4, 20 и 21.

[31] "veritatis simplex oratio est" Sen. *Ep.* 49, 12; "Пусть молчание будет общим правилом, или пусть говорится только то, что необходимо, и в нескольких словах. Пусть не будет много смеха" Epict. *Manual* 33, 2 и 4.

[32] "loquendum est pro magnitudine rei impensius et illa adicienda-pluris quam putas obligasti" Sen. *Ben.* ii 24, 4.

[33] "inbecillioribus quidem ingeniis necesse est aliquem praeire-hoc vitabis, hoc facies" *Ep.* 94, 50.

[34] "regi ergo debet, dum incipit posse se regere" ib. 51.

[35] "facilius singula insidunt circumscripta et carminis modo inclusa. ideo pueris et sententias ediscendas damus et has quas Graeci chrias vocant" ib. 33, 6 и 7.

[36] "Смешон тот, кто говорит, что хочет начать с дел настоящей жизни, ибо нелегко начинать с более трудных вещей; и мы должны использовать этот факт как аргумент для родителей" Epict. *Disc.* i 26, 4 и 5.

[37] См. выше, § 316.

[38] "lusus quoque proderunt. modica enim voluptas laxat animos et temperat" Sen. *Dial.* iv 20, 3; "danda est animis remissio" ib. ix 17, 5; "mens ad iocos devocanda est" ib. 4.

[39] Хрисипп одобрял жезл: "caedi discentis, quamlibet receptum sit et Chrysippus non improbet, minime velim" Quint. *Inst. Or.* i 3, 14. Но Сенека пишет совсем иначе: "uter praeceptor dignior, qui excarnificabit discipulos, si memoria illis non constiterit ... an qui monitionibus et verecundia emendare ac docere malit?". *Clem.* i 16, 2 и 3.

[40] "fugite delicias, fugite enervatam felicitatem" Sen. *Dial.* i 4, 9.

[41] "quem specularia semper ab adflatu vindicaverunt, cuius pedes inter fomenta subinde mutata tepuerunt, cuius cenationes subditus ac parietibus circumfusus calor temperavit, hunc levis aura non sine periculo stringet" ib.

[42] "audire solemus sic quorundam vitam laudari, quibus invidetur-molliter vivit hoc dicunt-mollis est" *Ep.* 82, 2.

[43] Stob. iii 29, 78 (из Мусония).

[44] ib. 29, 75.

[45] Muson. apud Stob. ii 31, 123.

[46] Muson. ib. iv 79, 25.

[47] "Нелегко увещевать слабых юношей; ибо и мягкий сыр нелегко удержать крючком" Epict. *Disc.* iii 6, 9.

[48] См. выше, § 326.

[49] "Посмотрите, что делают тренеры мальчиков. Мальчик упал? Вставай, говорят они, борись снова, пока не станешь сильным" (Epict. *Disc.* iv 9, 15.

[50] '[athletis] cura est, cum fortissimis quibusque confligere' Sen. *Dial.* i 2, 3.

[51] '[gladiator fortissimus] respiciens ad clamantem populum significat nihil esse et intercedi non patitur' ib. ii 16, 2.

[52] "ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia" ib. vii 15, 7; Epict. *Disc.* i 14, 15 и 16.

[53] См. выше, § 33; и сравните Горация в его стоическом настроении: "nil sine magno | vita labore dedit mortalibus" *Sat.* i 9, 59 и 60.

[54] "quaedam praecipimus ultra modum, ut ad verum et suum redeant" Sen. *Ben.* vii 22, 1; "Мы должны противопоставить этой привычке противоположную привычку, и где есть большая скользкость во внешности, там противопоставить привычку к упражнению. Я скорее склонен к удовольствиям; ради упражнений я буду склоняться к противоположной стороне сверх меры" Epict. *Disc.* iii 12, 6 и 7.

[55] "interponas aliquot dies, quibus contentus minimo ac vilissimo cibo, dura atque horrida veste, dicas tibi "hoc est quod timebatur?"... grabatus ille verus sit et sagum et panis durus ac sordidus-hoc triduo ac quadriduo fer" Sen. *Ep.* 18, 5 и 7; "quod tibi scripsi magnos viros saepe fecisse" ib. 20, 13.

[56] Diog. L. vii 121.

[57] "divites sumunt quosdam dies, quibus humi cenent, et remoto auro argentoque fictilibus utantur" Sen. *Dial.* xii 12, 3.

[58] "contra naturam est faciles odisse munditias" Sen. *Ep.* 5, 4; "Я бы предпочел, чтобы молодой человек, делающий первые движения к философии, приходил ко мне с тщательно подстриженными волосами" Epict. *Disc.* iv 11, 25.

[59] 'asperum cultum et intonsum caput et neglegentiolem barbam evita. intus omnia dissimilia sint, frons populo conveniat' Sen. *Ep.* 5, 2.

[60] "Мы не должны смешивать различия полов..... Насколько борода красивее петушиного гребня и львиной гривы! По этой причине мы должны сохранять знаки, данные Богом" (Epict. *Disc.* i 16, 13 и 14.

[61] "Тогда давай, Эпиктет, побрейся". Если я философ, я отвечаю: "Я не буду себя брить". "Но я сниму твою голову". Если это принесет тебе пользу, сними ее" (Epict. *Disc.* i 2, 29.

[62] Stob. iii 6, 24 (из Мусония).

[63] 'miscenda tamen ista et alternanda [sunt], solitudo ac frequentia' Sen. *Dial.* ix 17, 3.

[64] "ita sapiens se contentus est, non ut velit esse sine amico, sed ut possit" Ep. 9, 5.

[65] "proderit per se ipsum secedere; meliores erimus singuli" *Dial.* viii 1, 1; "Человек должен быть подготовлен таким образом, чтобы быть в состоянии быть достаточным для себя и быть своим собственным спутником. Ведь Зевс живет сам по себе и спокоен сам по себе" Epict. *Disc.* iii 13, 6 и 7.

[66] "tunc felicem esse te iudica, cum poteris vivere in publico; parietes plerumque circumdatos nobis iudicamus, non ut tutius vivamus sed ut peccemus occultius" Sen. *Ep.* 43, 3.

[67] "Невозможно, чтобы человек мог общаться с тем, кто покрыт сажей, не будучи сам причастным к этой саже" Epict. *Disc.* iii 16, 3.

[68] Diog. L. vii 124.

[69] "Stoici censent sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos; nihil est enim virtute amabilius" Cic. *N. D.* i 44, 121; так же Stob. ii 7 11 i.

[70] "post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum" Sen. *Ep.* 3, 2.

[71] Ζήνων ἐρωτηθεὶς τί ἐστὶ φίλος "ἄλλος ἐγώ" ἔφη Diog. L. vii 23.

[72] "Hecaton ait; ego tibi monstrabo amatorium: si vis amari, ama" Sen. *Ep.* 9, 6; "multos tibi dabo, qui non amico sed amicitia caruerunt" ib. 6, 3.

[73] ib. 9, 8.

[74] "hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem" ib. 5, 4; "nullius boni sine socio iucunda possessio est" ib. 6, 4.

[75] "monemus, ut ex inimico cogitet fieri posse amicum" ib. 95, 63.

[76] См. выше, § 349.

[77] '[sapiens] ducit uxorem se contentus, et liberos tollit se contentus' Sen. *Ep.* 9, 17; "Если бы вы действительно имели [эту цель], вы были бы довольны в болезни, в голоде и в смерти. Если кто из вас был влюблен в очаровательную девушку, тот знает, что я говорю то, что истинно" Epict. *Disc.* iii 5, 18 и 19.

[78] ἀλλὰ νῆ Δία, φασὶ τινες, ὅτι αὐθάδεις ὥς ἐπὶ πολὺ καὶ θρασείας εἶναι ἀνάγκη τὰς προσιούσας τοῖς φιλοσόφοις γυναικας Mus. apud Stob. ii 31, 126.

[79] Stob. iv 22, 90.

[80] Stob. iv 22, 104.

[81] 'nam cum sciam spiritum illius [sc. Paulinae] in meo verti, incipio, ut illi consulam, mihi consulere. quid enim iucundius quam uxori tam carum esse, ut propter hoc tibi carior fias?' Sen. *Ep.* 104, 2 и 5.

[82] Hom. *Il.* ii 25.

[83] Epict. *Disc.* iii 22, 69 - 75.

[84] Stob. iv 22, 20.

[85] Stob. ii 7, 11 m.

[86] Plut. *Sto. rep.* 20, 10.

[87] "omnium horum [medicorum et praeceptorum] apud nos magna caritas, magna reverentia est" Sen. *Ben.* vi 15, 1; "ex medico ac praeceptore in amicum transeunt" ib. 16, 1.

[88] *Ep.* 88, 18 и 22.

[89] Plut. *Sto. rep.* 30, 3.

[90] "sic in vita sibi quemque petere quod pertineat ad usum, non iniquum est; alteri deripere ius non est" Cic. *Off.* iii 10, 42.

[91] См. ниже, § 412.

[92] Так же и Эпиктет: "На чей пример должны смотреть [многие], кроме вашего [правителей]?" *Disc.* iii 4, 3.

[93] Stob. iv 7, 67.

[94] Sen. *Ben.* vi 32, 4.

[95] *Dial.* iv 23, 4.

[96] "nullum tamen clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet" *Clem.* i 3, 3.

[97] Epict. *Disc.* iv 1, 46 - 50.

[98] ib. i 30, 1 - 7.

[99] "sapiens nunquam potentium iras provocabit, immo declinabit, non aliter quam in navigando procellam" Sen. *Ep.* 14, 7.

[100] *Dial.* iii 18, 2.

[101] "exeat aula | qui volet esse pius. virtus et summa potestas | non coëunt: semper metuet, quem saeva pudebunt" Lucan *Phars.* viii 493 - 495.

[102] Sen. *Ep.* 77, 6, и 95, 20 и 21.

[103] "turpis, qui alto sole semisomnus iacet, cuius vigilia medio die incipit" ib. 122, 1.

[104] "nihil tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderare" ib. 7, 2.

[105] "inimica est multorum conversatio; nemo non aliquod nobis vitium aut commendat aut imprimit aut nescientibus adlinit" ib.

[106] "vilissimus quisque tempus in aliquo circulo [terit]" *Dial.* i 5, 4.

[107] *Ep.* 86, 9 и 10.

[108] *ib.* 114, 9.

[109] *ib.* 122, 8.

[110] 'oculos hesterna graves crapula' *ib.* 122, 2.

[111] *Stob.* iv 15, 18. Сенека дает более квалифицированное одобрение деревенской жизни: "non est per se magistra innocentiae solitudo, nec frugalitatem docent rura; sed ubi testis et spectator abscessit, vitia subsidunt, quorum monstrari et conspici fructus est" *Ep.* 94, 69.

[112] "de cetero vide, non tantum an verum sit quod dicis, sed an ille cui dicitur veri patiens sit" *Dial.* v 36, 4.

[113] "moneri velle ac posse secunda virtus est; flectendus est paucis animus, sui rector optimus" *Ben.* v 25, 4.

[114] "gravior multo poena videtur, quae a miti viro constituitur" *Clem.* i 22, 3.

[115] 'vincit malos pertinax bonitas' *Ben.* vii 31, 1.

[116] "quid tanquam tuo parcis? procurator es, in depositi causa [divitiae] sunt" *Ben.* vi 3, 2; "donabit cum summo consilio dignissimos eligens, ut qui meminerit tam expensorum quam acceptorum rationem esse reddendam" *ib.* 23, 5.

[117] "demus ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione" *Ben.* ii 1, 1.

[118] *Cic. Off.* i 17, 57.

[119] 'non desinemus opem ferre etiam inimicis' *Sen. Dial.* viii 1, 4.

[120] '[sapiens] dabit egenti stipem (non hanc contumeliosam, qua pars maior horum qui se misericordes videri volunt, abicit et fastidit quos adiuvat contingique ab his timet) sed ut homo homini ex communi dabit' *Clem.* ii 6, 2.

[121] 'sic demus, quomodo vellemus accipere' *Ben.* ii 1, 1.

[122] 'nullius boni sine socio iucunda possessio est' *Ep.* 6, 4.

[123] 'servi sunt? immo homines. servi sunt? immo humiles amici' *ib.* 47, 1; "animas servorum et corpora nostra | materia constare putat paribusque elementis" *Juv. Sat.* xiv 16 и 17.

[124] 'cognovi familiariter te cum servis tuis vivere. hoc eruditionem decet. rideo istos, qui turpe putant cum servo suo cenare' *Sen. Ep.* 47, 1 и 2.

[125] "refert cuius animi sit, non cuius status" *Ben.* iii 18, 2.

[126] *Ep.* 44, 4.

[127] '[Calvisius Sabinus] magna summa emit servos, unum qui Homerum teneret, unum qui Hesiodum. novem praeterea lyricis singulos adsignavit. magno emissee illum non est quod mireris: non invenerat, faciendos locavit' *Ep.* 27, 6.

[128] *Epict. Disc.* iv 1, 33 - 40.

[129] Но послушайте Эпиктета с другой стороны: "Кто больше благодетельствует человечеству - те, кто вводит в мир, чтобы занять свои места, двух или трех ворчливых детей,

или те, кто руководит, насколько может, всем человечеством? Разве Приам, родивший пятьдесят никчемных сыновей, внес больший вклад в общество, чем Гомер? *Disc.* iii 22, 77 и 78.

[130] Stob. iv 24, 15 (из Мусония).

[131] ib. 27, 21.

[132] См. выше, § 399.

[133] "compara inter se pauperum et divitum voltus; saepius pauper et fidelius ridet" Sen. *Ep.* 80, 6.

[134] "etiam in obsessa via pauperi pax est" ib. 14, 9.

[135] "si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis" ib. 17, 5.

[136] '[paupertas] veros certosque amicos retinebit; discedet quisquis non te, sed aliud sequebatur. vel ob hoc unum amanda paupertas quod, a quibus ameris, ostendet' ib. 20, 7.

[137] "paupertas nulli malum est nisi repugnant" ib. 123, 16.

[138] *Dial.* xii 6, 2.

[139] "usque eo commutatio ipsa locorum gravis non est, ut hic quoque locus a patria quosdam abduxerit" ib. 5.

[140] ib. 7, 1.

[141] "ubicunque vicit Romanus habitat" ib. 7, 7.

[142] ib. 8, 6.

[143] "licet in exilium euntibus virtutes suas secum ferre" ib. 8, 1.

[144] 'subeunt morbi tristisque senectus' Verg. *G.* iii 67, цитируется по Sen. *Ep.* 108, 29.

[145] "plena est voluptatis [senectus], si illa scias uti" Sen. *Ep.* 12, 4.

[146] "nihil magis cavendum est senectuti, quam ne languori se desidiaeque dedat" Cic. *Off.* i 34, 123; "iuvenes possumus discere, possumus facilem animum et adhuc tractabilem ad meliora convertere" Sen. *Ep.* 108, 27.

[147] 'adeone iuvat occupatum mori?' Sen. *Dial.* x 20, 3. Речь идет о пожилом джентльмене 90 лет, который согласился оставить свой пост в этом возрасте; но когда пришло время, он погрузил в траур всех своих домашних, пока снова не получил свою работу.

[148] "luxuria cum omni aetate turpis, tum senectuti foedissima est" Cic. *Off.* i 34, 123.

[149] Sen. *Dial.* x 4, 1 и 2.

[150] τὸ ζῆν ὁδῶ καὶ κατὰ φύσιν.

[151] ἄνθρωπος μίμημα θεοῦ μόνον τῶν ἐπιγείων (см. о гимне Клеанфа, л. 5, в § 97).

[152] Stob. *Flor.* 117, 8 (M).

[153] "ubi mors interclusit omnia et ad ferendam sententiam incorruptum iudicem misit, quaerimus dignissimos quibus nostra tradamus; nec quicquam cura sanctiore componimus quam quod ad nos non pertinet" Sen. *Ben.* iv 11, 5.

[154] 'reverti unde veneris quid grave est?' *Dial.* ix 11, 4.

[155] Epict. *Disc.* iii 13, 14 и 15; ib. iv 1, 106.

[156] 'male vivet quisquis nesciet bene mori' Sen. *Dial.* ix 11, 4; и см. выше, §§ 298, 299.

[157] "quod tam cito fit, timetis diu? Sen. *Dial.* i 6, 9; "puto fortiorem eum esse, qui in ipsa morte est quam qui circa mortem. mors enim admota etiam imperitis animum dedit non vitandi inevitabilia; sic gladiator tota pugna timidissimus iugulum adversario praestat et errantem gladium sibi adtemperat" *Ep.* 30, 8; "корабль тонет! что же мне делать? Я делаю единственное, что могу, не утопая в страхе, не крича и не обвиняя Бога, но зная, что произведенное должно погибнуть, ибо я не бессмертное существо" Epict. *Disc.* ii 5, 11-13.

ГЛАВА XVI. СТОИЦИЗМ В РИМСКОЙ ИСТОРИИ И ЛИТЕРАТУРЕ.

Распространение стоицизма.

422. Хотя до сих пор нашей главной целью было изложение доктрин стоицизма, мы видели, что они оказали широкое влияние на римское общество, и что позднейшие учителя гораздо меньше занимались достижением истины, чем правильным руководством учеников, которые на них опирались. В данной главе мы предлагаем более подробно описать практическое влияние стоицизма. Наши сведения, почерпнутые из истории или поэзии, относятся, как правило, к высшим слоям римского общества; что касается влияния секты среди бедняков, то у нас нет достаточных сведений. Но хотя в целом считается, что стоики не предпринимали никаких усилий, чтобы охватить рабочие классы Рима, или не добились успеха в этом направлении^[1], свидетельства указывают скорее на противоположный вывод, во всяком случае, в отношении всего того развития системы, которое было окрашено кинизмом, философией бедняков^[2]. Таким образом, наши фактические записи носят скорее характер побочного освещения системы; основной поток стоического влияния вполне мог течь по руслу, с которыми мы несовершенно знакомы, и его действие, возможно, обнаружится в первую очередь в период истории, который лежит за пределами нашего непосредственного внимания.

Преобразование прямое и косвенное.

423. Отдельные римляне, исповедовавшие себя учениками Порха, были обязаны своей преданностью секте двум причинам, в разной пропорции. С одной стороны, они посещали лекции или частные уроки выдающихся стоических учителей или погружались в стоическую литературу. Почти во всех случаях это было влияние греческого языка на римский, а дружба между стоиком Панаэтием и Сципионом Аэмилианом стала образцом для всех последующих учеников. Сам Сципион, возможно, формально не стал стоиком, но он привнес в римское

общество атмосферу стоицизма, известную римлянам как *humanitas*; она включала в себя отвращение к войне и гражданским распрям, стремление ценить искусство и литературу Греции и восхищение идеалами, изображенными Ксенофонтom, правителя в Кире и гражданина в Сократе[3]. Эти чувства преобладают у всех стоических вельмож времен республики. С другой стороны, отдельных людей часто привлекало существование общества, которое провозглашало себя независимым от воли правителей и предлагало своим членам взаимную поддержку и утешение. Таких людей часто привлекали к стоицизму уговоры друзей, не обязательно хорошо обоснованные философскими принципами; таким образом легко формировались небольшие группы или клики, в которых социальные предрассудки или политические предубеждения перевешивали формальную доктрину школы. Такой группой были "старые римляне" первого века принципата; и с распространением стоицизма этот косвенный и несовершенный метод привязанности постоянно возрастает в сравнении с прямым ученичеством.

Круг Сципионов.

424. Из первой группы римских стоиков наиболее заметным был К. Лаэлий, близкий друг Сципиона, ставший консулом в 140 г. до н. э. В юности он слушал учение Диогена Вавилонского, в более поздней жизни был другом Панаэтия[4]. В свое время он был выдающимся оратором со спокойным плавным стилем[5]; его манеры были веселыми[6], нрав - спокойным[7]; и, как мы уже видели[8], многим римлянам он казался наиболее близким к идеалу стоического мудреца. Он выступает в качестве главного оратора в книге Цицерона *de Amicitia*. Другим близким другом Африкана был Сп. Муммий, брат завоевателя Ахайи; его ораторское искусство отличалось грубостью, характерной для стоической школы[9]. Вскользь можно упомянуть Л. Фурия Фила, консула 136 г. до н. э., члена той же группы, хотя его философские взгляды нам неизвестны[10].

Гракхский период.

425. Из "гуманного" движения возникли реформы Гракхов, которые в равной степени были направлены на отстранение от власти того класса, к которому принадлежали реформаторы по происхождению. В формирование умонастроения, сделавшего такое стремление возможным, большой вклад внесла стоическая доктрина. Греки учили своих римских учеников видеть в зарождающейся Римской империи, носящей напутствие "величие римского имени" (*maiestas nominis Romani*), хотя бы приближение к идеальному Космополису: и многие римляне настолько откликнулись на это предложение, что отнеслись к планам расширения гражданства и уравнивания привилегий тех, кто им пользовался, недружелюбно. К. Блоссий из Кум, ученик Антипатра Тарсского, дошел до того, что подстрекал Тиберия Гракха к планам, которые привели к его гибели[11]; в то время как другие стоики, столь же искренние в своих целях, не соглашались с жестокостью, проявленной Тиберием в выборе метода. Среди последних был К. Аэлий Туберо, племянник Африкана[12], который стал консулом в 118 г. до н. э. Он посвящал себя дено и ночью изучению философии[13], и хотя не был выдающимся оратором, завоевал себе уважение строгостью и последовательностью своей жизни[14]. Панаэций, Посидоний и Гекатон адресовали ему свои трактаты[15]; он является одним из главных ораторов в "Республике" Цицерона.

Лаэлий - Луцилию.

426. После падения Гракхов стоическая знать продолжала играть выдающуюся и почетную роль в общественной жизни. Семейная преемственность сохранялась через двух дочерей Лаэлия, так что здесь, возможно, мы узнаем начало заслуженно известных "стоических браков". Старшая из них была замужем за К. Муцием Сказволей, известным как "авгур",

который был консулом в 117 году до н. э. Он был преданным другом Панаэтия и славился своими познаниями в гражданском праве[16]. Младшая дочь была замужем за К. Фаннием, который добился определенных успехов как историк[17]. В К. Луцилии мы находим латинского поэта стоицизма; взгляды, которые он выражает в своих сатирах на религию и этику, находятся в самом тесном согласии с учением Панаэтия[18], а большой тираж его стихов, должно быть, распространил их в широких кругах[19]. В то же время его нападки на религиозные институты Нумы и высмеивание его собственных детских верований вполне могли навлечь на философию дурной запах атеизма и непатриотизма: и мы видим, что государственные деятели следующего поколения особенно старались избежать подобных обвинений.

Скаэвола "Понтифекс".

427. Доминирующей фигурой является К. Муций Скаэвола, обычно называемый "понтификом", который был племянником своего однофамильца, упомянутого выше, и от него получил интерес к гражданскому праву; он был консулом в 95 г. до н.э. Он преодолел трудности, связанные с народной религией, выделив по стоическому образцу три класса божеств: (i) мифические божества, прославляемые поэтами в невероятных и недостойных повествованиях[20]; (ii) философские божества, более подходящие для школ, чем для рынка; (iii) гражданские божества, чьи церемонии обязаны поддерживать государственные чиновники[21], интерпретируя их так, чтобы они были согласны с философами, а не с поэтами[22]. В этом духе он занимал должность главного служителя государственной религии. Однако он не был временщиком; назначенный после консульства наместником Азии, он вместе со своим бывшим квестором П. Рутилием Руфом задумал пресечь поборы *мытарей*. Решающим шагом стало объявление всех бесчестных договоров недействительными[23]; и более чем через поколение его справедливое и щадящее правление с благодарностью вспоминали как в Риме, так и в провинциях[24]. *Эквиты* отомстили не Скаэволе, а Рутилию[25], которого они привлекли к суду в 92 году до н. э., когда Скаэвола отстаивал свою правоту в простой и достойной манере, ставшей стоической, но не исключавшей некоторых следов элегантности[26]. Его считают отцом римского права, поскольку он первым кодифицировал его, что и сделал в восемнадцати томах[27]. Он также написал специальный труд об определениях, что, несомненно, отражает интерес, который стоики проявляли к этой части логики.

Стоические юристы.

428. Не подлежит сомнению, что систематическое изучение права, которое в последующие века превратилось в науку римской юриспруденции и как таковое оказало значительное влияние на развитие западной цивилизации, зародилось среди группы людей, испытавших глубокое влияние стоического учения. Из этого не следует, что основополагающие идеи, выраженные такими терминами, как *ius gentium*, *lex naturae*, имеют исключительно стоическое происхождение. Первое выражение, по-видимому, было общеупотребительным в это время для обозначения законов, действовавших среди народов, окружавших Рим; второе - философский термин, заимствованный из греческого, обозначающий идеальный закон, который должен существовать среди людей повсюду[28]. Принцип повиновения природе не свойственен стоической философии, а принадлежит к общему субстрату всей философской мысли. Однако представляется, что именно стоическая теория "общего права" (κοινὸς νόμος) стала тем стимулом, который позволил римлянам преобразовать свою систему "права", постепенно отбросив все, что имело характер механической рутины или кастовых привилегий, и гармонизировав противоречия принципом справедливости. Преемником Скаэволы был К. Аквиллий Галл, претор 66 г. до н. э. вместе с Цицероном, о котором особо

отмечается, что он руководствовался в своем изложении права принципом справедливости[29]; а после него - С. Сульпиций Руф, современник и близкий друг Цицерона. Мы не знаем, что он был стоиком, но он изучал диалектику у Л. Луцилия Бальбуса, который, как и его брат, принадлежал к этой школе[30]; он следовал стоическим принципам в изучении ораторского искусства настолько, чтобы сделать свое изложение ясным[31]. Он был признанным главой своей профессии и составил 180 книг по праву[32]. В гражданской войне он встал на сторону Цезаря[33].

Стоики сулланского периода.

429. Среди людей высокого ранга, определенно приверженных стоицизму в поколении, предшествующем Цицерону, можно назвать Л. Аэлия Стило (ок. 145-75 гг. до н. э.)[34], который посвятил себя римской грамматике и античности и был учителем Цицерона и Варро; Q. Луцилий Бальбус, чьи познания в этой философии превосходили знания его греческих учителей[35] и который является выразителем стоических взглядов в цицероновской "*De Natura Deorum*", место действия которой относится примерно к 76 году до н. э.; Секст Помпей, дядя Помпея Великого, выдающийся как философ и как юрист[36]; и особенно П. Рутилий Руф, о котором мы уже упоминали[37]. Ученик и преданный поклонник Панаэция[38], опытный философ[39] и хороший юрист[40], он положил конец своей карьере в Риме своим твердым сопротивлением *publicani*, о чем уже рассказывалось[41]. С истинным космополитизмом он удалился в Смирну и принял гражданство этого города. Его суровые принципы не помешали ему спасти свою жизнь во время резни, устроенной по приказу Митрадата, приняв греческую одежду[42]; сама резня стала зрелым плодом злоупотреблений, которые он пытался подавить. Он является одним из персонажей книги Цицерона "*Республика*".

Катон.

430. Из стоиков времен Цицерона наиболее выдающимся был М. Порций Катон (95-48 гг. до н. э.). При нем стоицизм получил особую окраску благодаря связи с традициями древнеримских нравов. В ранние годы он стал учеником Антипатра Тирского[43] и настолько перенял кинический идеал, что готовил себя к общественной жизни, свободно перенося голод, холод и лишения[44]. После службы в армии он отправился в Азию, чтобы заручиться дружеской поддержкой Афинодора Старшего[45]. Он стал опытным оратором; и хотя он твердо придерживался стоической традиции простого языка и коротких предложений[46], он мог красноречиво говорить на великие темы своей философии[47], и мог завоевать одобрение людей даже своими парадоксами[48]. Он решительно выступал против взяточничества и вымогательства. Будучи квестором в 66 г. до н. э., он провел реформу государственных финансов и положил конец растратам чиновников. Его популярность стала очень большой, и он был избран трибуном плебса в конце 63 года до н. э., когда его голос заставил сенаторов принять решение о смерти сообщников Катилины. В его последующей политике Цицерон находит недостатки, поскольку Катон отказался потворствовать поборам *публики*: из критики Цицерона возникло общепринятое мнение, что Катон был непрактичным государственным деятелем. С другой стороны, можно утверждать, что если бы среди римской аристократии было больше людей, подобных Катону, республика могла бы быть спасена: в конце жизни Цицерон горько сожалел, что недостаточно ценил искреннюю дружбу, которую ему предлагал Катон[49]. В 54 году до н. э. кандидаты на должность трибуна сделали ему необычный комплимент: каждый из них положил ему на хранение крупную сумму денег, которую он должен был потерять, если, по мнению Катона, будет виновен во

взяточничестве[50]. Всю свою политическую жизнь он руководствовался строжайшими моральными принципами[51]; даже в таком неважном деле, как просьба Цицерона о триумфе, он не сделал бы ничего, чтобы обязать друга[52]. В частной жизни он пытался воплотить на практике принцип женского сообщества, проповедуемый в "Республике" Зенона. Он женился на Марции, дочери Филиппа, и имел от нее троих детей: в 56 году до н. э. он отдал ее своему другу К. Гортензию, чей род находился под угрозой исчезновения, и, наконец, под угрозой гражданской войны в 50 году до н. э. он забрал ее в свой дом. В то время, когда многие его современники легкомысленно относились к брачным узам, он, по крайней мере, поднялся над мелочными мотивами. В гражданской войне он решительно выступил против Цезаря, своего давнего политического противника. Самоубийственная смерть после Фарсалии принесла ему славу, которую он заслужил лучше своей жизнью: и безмерная похвала, возданная ему столетие спустя, возможно, объясняется скорее политической предвзятостью, чем философским уважением[53]. Несколько слов, которыми Вергилий чтит его память, более эффективны, когда он изображает Катона избранным судьей в мире блаженных[54]. Катон представляет стоический взгляд на *summum bonum* в книге Цицерона *de Finibus*.

Варро, Брут и Порция.

431. Современником Цицерона и Катона был М. Теренций Варро (116-28 гг. до н. э.). По своей государственной карьере и политическим принципам он не отличался от Катона, а по литературной деятельности больше походил на Цицерона. И Варро, и Цицерон испытали глубокое влияние стоического учения, но поскольку они отнюдь не были исповедующими приверженцами этой философии[55], их можно здесь обойти стороной. В следующем поколении М. Юний Брут (85-42 гг. до н. э.) волнует нас больше: ведь женившись на Порции, дочери Катона и ярой стоице, он вступил в семейную связь с этой сектой, с которой его личные взгляды, как мы видели, были не совсем согласны[56]. Тем не менее Брут не был совершенно непригоден для роли преемника Катона; он был неплохим оратором[57] и написал не один философский трактат[58], а Цицерон посвятил ему несколько своих философских работ[59]. Но практический стоицизм Порции, которая вонзила нож себе в бедро, чтобы показать, что ей можно доверить политическую тайну, сияет ярче, чем рассуждения ее мужа. В ее честь Марциал написал одну из немногих эпиграмм, в которой он позволил себе проникнуться чувством восхищения: однако его рассказ о смерти Порции должен быть отвергнут как неисторический[60].

Гораций.

432. После смерти Брута стоицизм на некоторое время перестает играть заметную роль в римской истории; но его косвенное влияние очень заметно у двух великих поэтов эпохи Августа, Горация и Вергилия. Из них Гораций в основном эпикурец и как таковой имеет полное право использовать стоические парадоксы в качестве предмета насмешек и даже предвидеть опасные последствия от их практического применения[61]. Но на самом деле его работы свидетельствуют о постоянно растущем понимании этики стоицизма. Он признает высокие идеалы и гражданскую активность его профессоров[62], рисует благородный образ стоического мудреца, уверенного в своих убеждениях и бросающего вызов и толпе, и тирану[63]. В той практической мудрости и гениальном критицизме, которые сделали Горация любимым поэтом столько выдающихся людей в общественной жизни, немалая доля принадлежит стоическим принципам, ловко освобожденным от парадоксальной формы, в которой они были донесены до исповедующих их приверженцев.

Вергилий.

433. Этой картине стоицизма, увиденной извне, мы должны противопоставить ту, которую дает нам Вергилий, унаследовавший стоическую традицию от Аратуса[64], своего образца для *"Георгик"*. Ум Вергилия пронизан стоическим чувством, а его произведения представляют собой интерпретацию вселенной в стоическом смысле; но, как и многие его современники, он держится в стороне от формальной приверженности секте и тщательно избегает ее технического языка. Вполне возможно, что он также включил в свою систему элементы, почерпнутые из других философий. В физике он принимает принцип, согласно которому огненный эфир является источником всей жизни[65]; он тождественен божественному духу[66] и всепорождающему разуму[67]. С этой точки зрения он переходит к доктрине чистилища[68], и, исходя из нее, с нетерпением ждет времени пожара, когда все творение будет примирено, вернувшись к своему первобытному единству в первородном духе-огне[69]. И все же картину Вергилия следует рассматривать скорее как адаптацию, чем как изложение стоицизма; в ней нет резких очертаний и дидактического тона поэзии Клеанфа или Лукреция, и другие интерпретации отнюдь не исключены.

Теология Вергилия.

434. Проблема управления вселенной занимает ум Вергилия на протяжении всей *"Энеиды"*. Он постоянно взвешивает относительную важность трех сил - судьбы, богов и фортуны - точно так же, как это делают философы. Каждой из этих трех сил он отводит определенную роль в делах людей, но та, что принадлежит судьбе, безоговорочно преобладает. Отдельные боги имеют очень малое значение в поэме; они в значительной степени аллегорические фигуры, олицетворяющие человеческие инстинкты и страсти; они не могут отклонить судьбу от ее пути, хотя, приложив все усилия, могут немного задержать ее работу или изменить ее направление. Над всеми этими маленькими богами возвышается Юпитер, сила величественная и могущественная; при его голосе боги содрогаются, а миры повинуются. Но власть Юпитера зиждется на его полном согласии с необратимыми постановлениями судьбы[70]. Критик может даже описать его как царя-марионетку, который носит внешнее подобие царской власти, но на самом деле подчиняется непрерывному вмешательству высших сил. Вергилий, однако, по-видимому, действительно придерживается стоического принципа, что судьба и Иов едины; таким образом, он сразу же подводит нас к последней проблеме философии - примирению представлений о законе, сформированных, с одной стороны, путем наблюдения за фактами (современные "законы природы") и, с другой стороны, путем признания морального инстинкта (современный "моральный закон"). Как мы уже видели, примирить их с помощью логики невозможно по своей сути. Однако Вергилий показывает нам, как на практике их можно примирить с помощью определенного отношения ума; а поскольку это отношение - покорность высшей силе и сотрудничество с ней, то кажется правильным поставить Вергилия рядом с Клеанфом как одного из религиозных поэтов стоицизма.

Этика Вергилия.

435. Этическая концепция Вергилия проявляется в характере Энея. Современная критика восстает против характера Энея точно так же, как и против характера Катона, и по той же причине, что она лишена симпатии к стоической этике. Чтобы понять Энея, мы должны сначала представить себе человека, вся душа которого наполнена благоговейным отношением к судьбе и покорностью Джову, который представляет судьбу с ее личной стороны. Поэтому он никогда не сможет сыграть роль бунтующего героя; но в то же время он человек и подвержен тем мелким слабостям и отклонениям, от которых не застрахован даже мудрец. Он может колебаться или спешить, может любить или плакать, но суверенитет его

разума никогда не нарушается. В одной счастливой фразе Вергилий подводит итог всей этике стоицизма:

"Спокоен душой он, и слезы катятся, но напрасно[71]".

Напротив Энея стоит Дидо, очень человечная и страстная, полностью восставшая против своей судьбы. Для него она - Ева-искусительница, Клеопатра-соблазнительница; но ей не суждено одержать окончательный триумф. Современный роман, несомненно, имел бы другой конец.

Овидий.

436. К писателям, которые восприняли большую часть формального учения стоицизма, не проникнувшись его духом, можно отнести Овидия (43 г. до н. э. - 18 г. н. э.). Он не только принимает центральную идею стоицизма о божественном огне, благодаря которому каждый человек живет и движется[72], но и открывает свое величайшее произведение описанием творения[73], которое, по-видимому, следует стоическим принципам и в котором возвышенная фигура человека особо выделяется как доказательство превосходства, которое Провидение приписало ему над всеми остальными творениями Создателя[74]. Но в историях, рассказанных в "*Метаморфозах*", нет следов серьезной религиозной цели Вергилия; а общество, изображенное в любовных стихах Овидия, представляет собой лишь карикатуру на стоические доктрины общности женщин, отсутствия ревности и прямоты речи. Наконец, плаксивый тон "Тристии" показывает, насколько мало Овидий был знаком со стоическим самообладанием в условиях бурного воздействия судьбы.

Кремутий Корд.

437. Во времена следующего *принцепса* мы впервые видим, что стоицизм ассоциируется с несимпатичным отношением к императорскому правительству. В стоических принципах не было ничего, что могло бы вызвать такое неприятие. Сам Тиберий прислушивался к учению стоика Нестора, и простота его личной жизни и серьезность манер вполне могли заручиться его поддержкой искренних философов. Но если стоицизм и не создал дух оппозиции, то утвердил его там, где он уже существовал. Память о Катоне связывала стоические доктрины с республиканскими взглядами: смутные идеализации Брута и Кассия предполагали прославление тираноубийства. Кремуций Корд (ум. 25 г. н. э.) обидел Сеяна язвительным замечанием: когда Тиберий отремонтировал театр Помпея и сенат проголосовал за то, чтобы воздвигнуть там статую Сеяна, Корд сказал, что это значит действительно испортить театр[75]. Тогда Сейан намекнул своему клиенту Сатрию, который обвинил Корда перед сенатом в написании истории, в которой он высоко оценил Брута и объявил Кассия "последним из римлян". Слова извинения могли бы спасти Корду жизнь; он решил умереть по собственному почину[76], к большому раздражению своих обвинителей[77]. С этого времени самоубийство стало предметом политических амбиций. Стоическая традиция продолжалась в семье Корда, и к его дочери Марции, как к члену секты, Сенека обратился с известной "*Consolatio*"[78]; но название "старые римляне" гораздо лучше описывает истинные взгляды людей, предтечей которых был Корд.

Канус Юлий.

438. В правление Гая (Калигулы) мы впервые видим, что философы как таковые подвергаются гонениям; и мы можем сделать вывод, что, подобно евреям, они молчаливо или открыто сопротивлялись притязаниям императора на поклонение ему как богу. Юлий Грецин, по словам Сенеки, был предан смерти не иначе, как за то, что он был лучшим человеком,

которого тиран не хотел видеть живым[79]. Канус Юлий упрекал императора перед его лицом и спокойно выслушивал, как произносится его собственный приговор. В оставшиеся ему десять дней он спокойно продолжал заниматься своими повседневными делами; он играл в шахматы, когда его позвал центурион. После моей смерти, - сказал он своему противнику, - не хвались, что ты выиграл партию". Философ сопровождал его и поинтересовался, чем заняты его мысли. "Я предполагаю, - сказал Канус, - понаблюдать, осознает ли душа в последний момент свой уход. После этого, если я узнаю, каково состояние ушедших душ, я вернусь и сообщу об этом своим друзьям[80]".

Аррия Старшая.

439. В царствование Клавдия мы находим стоиков, участвующих в реальном заговоре против императора. Имя Паэта Цецины знакомит нас с известной стоической семьей, ведь его женой была Аррия Старшая. Плиний рассказывает со слов ее внучки Фаннии, что когда ее муж и сын заболели вместе и последний умер, она провела все похороны без ведома мужа и каждый раз, входя в его больничную палату, улыбалась ему веселой улыбкой и уверяла, что мальчику уже гораздо лучше. Когда горе становилось слишком сильным, она выходила из комнаты на несколько минут, чтобы поплакать, и возвращалась снова спокойной. Когда Скрибониан в Иллирии восстал против Клавдия, Паэт встал на его сторону; после его падения его привезли в Рим в качестве пленника. Аррии не разрешили сопровождать его, но она последовала за ним в рыбацкой лодке. Она побудила его встретить смерть, пронзив собственную грудь кинжалом, заявив, что "это не больно[81]", а после его смерти решила не переживать его. Фрасея, ее зять, пыталась отговорить ее. "Если бы я был осужден, ты бы пожелала, - сказал он, - чтобы твоя дочь умерла вместе со мной?" "Да, - ответила Аррия, - если бы она прожила с тобой так же долго и счастливо, как я с Паэтом". Здесь мы имеем намеренное оправдание индуистской практики сати.

Сенека.

440. В правление Нерона стоики еще более заметны и почти всегда находятся в оппозиции. Сенека, воспитатель и министр императора, конечно же, на стороне правительства, и из его жизни мы можем составить самое верное представление об императорском чиновнике на высоком посту. Мы, конечно, не ожидаем, что Сенека проиллюстрировал в своей жизни все добродетели, которые он проповедовал; с другой стороны, мы не будем охотно верить, что пылкий ученик Атталы[82] и нежный муж Паулины был человеком беспутной жизни или скупых страстей. Простые вкусы, бесконечная трудоспособность и скрупулезная честность были обычными признаками римского чиновника в те времена, как и в наши дни для служащих гражданской службы Индии[83]. Сенеку часто обвиняют в том, что он был слишком податлив как министр; но он лучше проводил в жизнь принципы своей секты, принимая активное участие в политике, чем если бы он, как и многие другие, угрюмо держался в стороне[84]. Он не подражал Катону или Рутилию Руфу, которые довели твердость принципов до такой степени, что их можно было обвинить в упрямстве; но, откровенно подчиняясь власти, превосходящей его собственную, он все же заботился о том, чтобы его собственное влияние было в лучшую сторону. За историей его политической карьеры нам лучше обратиться к последнему историку его времени[85]; о его деятельности как философа, которой он сам придавал большее значение, общий рассказ был дан выше[86], а более конкретные рассуждения составляют центральную тему этой книги.

Персий и Лукан.

441. От Сенеки мы естественно переходим к упоминанию поэтов Персия и Лукана. А. Персий Флакк (34-62 гг. н. э.) в 16 лет стал учеником и спутником стоического философа Корнута: он

также был родственником уже упомянутых Арриев. Он дает нам очаровательную картину образа жизни своего учителя, который, несомненно, был типичным[87]: а его краткое представление об объеме философии хорошо показывает, насколько сократились ее пропорции в этот период. Диалектика не упоминается, а физика представляет интерес только с точки зрения ее отношения к положению и долгу человека.

"Идите, учитесь, несчастные, и познайте

Конец и цель нашей жизни - кто мы такие;

Цель нашего пребывания здесь; ранг.

Назначенный нам в начале пути, и где и когда

Где и когда лучше всего обогнуть опасный пост;

Пределы богатства; законные цели жизни; использование

Из кладов монеты новой чеканки; каковы требования

Отчизны и родных, близких и дорогих;

Воля Божья о тебе, и где

Ты занимаешь место в человеческом содружестве[88]".

Его современник М. Анней Лукан (39-65 гг. н. э.), племянник Сенеки, более глубоко погрузился как в философию, так и в политику. В обоих случаях он проявлял пыл, недостаточно сдерживаемый благоразумием; он гораздо острее чувствовал свои личные обиды, чем стоик, и был скорее критиком, чем реформатором. И все же вряд ли кто-либо из писателей с большей силой выражает характерные доктрины стоицизма в том виде, в каком они овладели воображением молодых римлян из высших слоев общества. Среди таких доктрин явно выделяется доктрина пожара.

"И когда распадется этот порядок вещей,

и многие века мира получат

Их завершение в один последний час,

Хаос, о котором вспомнили, займет свое крайнее место",

Созвездия в смятении ужасном

Набросившись друг на друга, столкнутся; звезды

В глубину упадут; земля

Не раздвинет больше берегов своих,

и отбросит воды от себя; и Луна

Встретит Солнце в братоубийственной войне[89]".

"Один костер ожидает Вселенную; в руинах

'Twill mix with bones of men the heavenly spheres[90]'.

Лукан подчеркивает пантеистическую трактовку божественной природы;

"Бог - это все, что может увидеть глаз или почувствовать сердце[91]".

Силы небесные окружают всех нас;

И хоть из храма не доносится голос,

Ничто не можем мы сделать без воли Божьей[92]".

Идеализированному Катону он адресует самые благородные похвалы;

"Жизнь освященная - твоя,

Законы небес - твой образец, Бог - твой проводник[93]".

"Видишь истинного отца своей страны, достойного

Почтения алтарей твоих, Рим; ибо те.

Кто клянется им, никогда не постыдится.

Если когда-нибудь ярмо будет снято с твоей шеи,

Ныне иль впредь он будет богом твоим[94]".

Гражданская служба и "старые римляне".

442. Карьера Сенеки и Мусония, а также ранние годы самого Лукана в достаточной степени свидетельствуют о том, что между стоическими принципами и римским княжеством не было существенной оппозиции; другими словами, стоики как таковые не были "республиканцами". Скорее наоборот; ведь почти все греческие философы склонялись к монархии, а стоики отличались желанием упразднить сословные и родовые различия, на которые римская аристократия делала такой упор и которые принципат был склонен игнорировать. Но на самом деле стоицизм был общей формой, в которой формировалась образованная молодежь Рима в этот период; он производил честных, прилежных и простодушных людей, точно подходящих для того, чтобы стать инструментами великой имперской бюрократии. Многие поступали на службу государству, и о них больше ничего не было слышно; таким человеком (если не считать случайного рассказа Сенеки о нем) был К. Луцилий, корреспондент Сенеки. Великая работа римского правительства проходила в молчании, как и работа Индии в наши дни. Это молчание, вероятно, в целом было полезно для общества, хотя часто ощущалось как ограничение для отдельного человека. По этой и многим другим причинам в Риме (как и везде и во все времена) было много способных, но разочарованных людей; они становились критиками правительства и, будучи критиками, могли в любой момент стать заговорщиками; но ни в один период они не ставили перед собой серьезной цели восстановить республиканский строй. Их политическое кредо было ограниченным и не выходило за рамки интересов того класса, из которого они вышли. Они требовали для членов римского сената своих древних личных привилегий, особенно *libertas*, то есть свободы критиковать и даже оскорблять членов правительства; они пели дифирамбы Катону, праздновали дни рождения Брута и Кассия[95] и практиковали своего рода "пассивное сопротивление", основанное на восточных методах, без колебаний уходя из жизни, когда правительство уступало им в их непосредственных желаниях. Когда управление

осуществлялось достойно, эти люди были смешны; когда время от времени оно становилось скандалом, они становились героями.

Республиканские предрассудки.

443. Первые годы правления Нерона ясно показывают нам, что истинный дух стоицизма был гораздо более развит на стороне правительства, чем на стороне аристократии. Ничто так не отличает Сенеку, как его гуманное отношение к рабам; и он был главным министром принцепса, когда в 61 г. н. э. возникло "примечательное дело[96]", в котором затрагивались права человека на рабов. Префект города, Педаний Секунд, был убит одним из своих рабов. В сенате утверждали, что по древнему обычаю все домочадцы, старые и молодые, виновные и невинные, должны быть преданы смерти одинаково; это мнение возобладало и было приведено в исполнение. Общественное мнение, по словам Тацита[97], было единодушно против такой жестокости; оно небезосновательно ожидало, что император и его министр предотвратят ее[97a]. Они, напротив, оставили решение на свободное усмотрение сената. Где же теперь были люди с философскими принципами, с мировыми симпатиями, с откровенными высказываниями? Историк говорит нам, что в сенате не нашлось ни одного. Почтенным людям, способным бросить вызов смертному приговору императора, не хватало смелости выступить против предрассудков своего класса; многие, правда, произносили восклицания, выражая жалость к женщинам, молодым и безусловно невинным, и даже голосовали против казней; но даже в таком простом деле не нашлось человека, который последовал бы примеру Катилины во времена Цицерона и взял бы на себя дело угнетенных. Лидером безжалостного большинства стал К. Кассий Лонгин, знаменитый юрист и человек, регулярно отмечавший почести Кассия-заговорщика.

Нерон и стоики.

444. Но хотя администрация, которую возглавлял Нерон, в значительной степени состояла из исповедующих стоиков и в целом отвечала лучшим симпатиям римского народа, ход придворных интриг привел к ожесточенному конфликту между правительством и растущей силой общественного мнения, выразителями которого иногда, а иногда и молчаливыми представителями были "древнеримские" стоики. Для Нерона соображения собственной безопасности преобладали над всеми соображениями справедливости по отношению к отдельным людям, и за это он был осужден (и знал, что это так) судом всех людей философского склада характера. Первой из его жертв, и, возможно, самой достойной нашего восхищения, был Рубеллий Плавт, обвиненный Тигеллином в том, что он поддерживал раздражающий культ "тираноборцев" и присоединился к нелояльной секте стоиков[98]. Обвинения в нелояльности против себя и своих товарищей он опроверг, так как, по совету своих стоических учителей Курана и Мусония, отказался участвовать в восстании, которое могло быть успешным, и спокойно ожидал своей участи (60 г. н. э.). В заговоре Пизона, вспыхнувшем несколько лет спустя, Плавт Латеран назван историком одним из немногих, чьи мотивы были благородными, а поведение - неизменно мужественным[99]. Поздние годы правления Нерона освещены на страницах Тацита стойкостью таких мужчин, как Тразея Паэт, Паконий Агриппин и Барей Соран, и героической преданностью женщин, таких как младшая Аррия, жена Тразеи, и Сервилия, дочь Сорана[100]. В преследовании этой группы современный историк находит смягчающие обстоятельства, но в самом Риме создавалось впечатление, что император занимается попыткой истребить саму добродетель[101].

Гельвидий Приск.

445. После падения Нерона "старые римляне" на короткое время пришли к власти под управлением Гальбы, и среди прочих из изгнания вернулся Гельвидий Приск, зять Фразеи. Судя по рассказам Тацита, он был искренним приверженцем стоической школы.

Он не был похож на тех, кто принимает имя философа, чтобы скрыть свой праздный нрав. Он следовал тем учителям, которые утверждают, что только почетное - добро, а низменное - зло; власть, знатность и прочие внешние по отношению к душе вещи не являются ни добром, ни злом. Он задумал так укрепить себя против ударов судьбы, чтобы, не дрогнув, играть свою роль в государственных делах[102].

Первым делом по возвращении в Рим он начал судебное преследование обвинителя Фразеи. Мнения сената относительно мудрости этого шага разделились, и когда Гельвидий отказался от иска, одни восхваляли его милосердие, а другие сетовали на его нерешительность[103]. Как мы увидим, он возобновил свою попытку в более позднее время.

Его падение.

446. Веспасиан, несомненно, был терпим в своих взглядах: его правление началось с восстановления почестей умершему Гальбе, и очень уважаемый Мусоний[104] воспользовался случаем, чтобы напасть в сенате на П. Эгнатия Целера, чье предательство привело к падению Сорана[105], за ложные показания. Суд был отложен, но немного позже Целера осудили[106]. Общественное мнение встало на сторону Мусония, но обвиняемый нашел защитника в лице философа-киника Деметрия и, по крайней мере, защищал себя с умением и мужеством, свойственными его секте. После этого Гельвидий возобновил судебное преследование обвинителя Фразеи, но император, желая оставить все как есть, отказался его утвердить[107]. Эта вторая неудача, по-видимому, озлобила Гельвидия: его оппозиция Веспасиану стала открытой и оскорбительной и привела к его смерти[108]. Жизнь его жены Фаннии была достойна двух Арриев, ее бабушки и матери. Дважды она следовала за мужем в изгнание; в третий раз она сама навлекла на себя это наказание, побудив его друга Сенецию опубликовать свою биографию, снабдив его материалами и открыто оправдывая свой поступок. В личной жизни она обладала необыкновенным обаянием и приветливостью, и ее смерть показалась Плинию завершением эпохи благородных женщин[109].

Возобновление стоической оппозиции.

447. Кажется вероятным, что стоическая знать нашла низкое происхождение Веспасиана столь же невыносимым, как и тирания Нерона; во всяком случае, они вскоре возобновили свою оппозицию правительству, а наказание Гельвидия, если оно предназначалось в качестве предупреждения, оказалось скорее провокацией. Похоже, что он и "старые римляне" начали систематическую пропаганду того, что они называли "демократией"[110], то есть управления Римской империей сенаторским классом; и они, вероятно, вовлекли многих исповедующих философию в это неосуществимое и реакционное движение. Веспасиан решил изгнать всех философов из Рима. Из этого общего приговора был исключен самый известный из всех, Мусоний[111], и мы должны сделать вывод, что он проявил здравый смысл, чтобы сохранить себя свободным от политических пут. Несмотря на этот поступок Веспасиана, стоицизм продолжал набирать силу и в течение большей части периода правления династии Флавиев почти не подвергался вмешательству.

Гонения Домициана.

448. Но к концу правления Домициана начались более жестокие гонения. Арулен Рустик был трибуном плебса в 66 году н. э. и предложил использовать свое право вето, чтобы спасти жизнь Фрасея Паэта[112]. В 69 г. н. э. он был претором и в этом качестве возглавил посольство, отправленное сенатом к солдатам под командованием Петилия Цереалиса. В этом случае с ним грубо обошлись и ранили, и он едва спасся[113]. После долгих лет спокойствия, в 93 г. н. э., когда Плиний был претором, его обвинили в том, что он писал и говорил в честь Тразея Паэта, Геренния Сенеция и Гельвидия Приска; его приговорили к смерти, а его книги уничтожили[114]. Сенеция осудили за то, что он написал биографию Гельвидия Приска, а также за то, что с тех пор, как он занимал должность квестора, он не стал кандидатом ни на какую высшую должность[115]. Примерно в то же время были изгнаны Артемидор, самый целеустремленный и трудолюбивый из философов, которого Мусоний выбрал из толпы конкурентов как самого подходящего, чтобы претендовать на его дочь[116]; Юний Маурик, брат Арулена Рустика, который присоединился к Мусонию в попытке добиться наказания *делитариев* времен Нерона[117]; Деметрий и Эпиктет[118]; а также многие знатные дамы, включая Аррию и ее дочь Фаннию[119]. Но со времени смерти Домициана в 96 г. н. э. императорское правительство окончательно примирилось со стоицизмом, который теперь был признанным вероисповеданием подавляющего большинства образованных людей в Риме всех возрастов и сословий. В таком виде оно предстает в трудах Ювенала, который не только вводит в серьезную литературу стоический принцип "прямой речи", но и фактически излагает большую часть этического учения стоицизма с большей прямоотой и силой, чем любой исповедующий эту систему приверженец.

Стоическая реформа права.

449. Стоицизм, получивший распространение во II веке н. э., завоевал новые возможности и подвергся новым опасностям. Его величайшим достижением стало развитие римского права. Как мы только что видели[120], "старые римляне" времен Нерона, несмотря на исповедание стоицизма, были непреклонными сторонниками старого закона со всей его суровостью и узостью; и нам придется вернуться на сто лет назад, к великим юристам времен Суллы и Цицерона[121], чтобы встретить людей, готовых отбросить старые традиции и построить все заново на фундаменте естественной справедливости. Но более широкий взгляд не был упущен из виду. Она оставалась идеалом более великодушных членов имперской гражданской службы; а во времена императоров Антонина Пия (138-161 гг. н. э.) и Марка Аврелия (161-180 гг. н. э.) она стала отправной точкой для нового развития римского права, которое является одним из великих достижений римской истории. Самый красноречивый из историков возникновения христианства так описывает это движение.

"Стоицизм [уже] отделил римское право от своих больших максим и сделал его естественным, философским правом, таким, какое разум может заложить для всех людей. Строгое право соответствует равенству; благородство возлагается на святость; справедливость неотделима от благодеяния. Великие юристы Антонина продолжают его работу. Последний [Волусий Мециан] был мэтром Марка-Ореля в области юриспруденции, и, по правде говоря, творчество двух святых императоров не может быть разделено. Именно от них берет начало большая часть этих человеческих и чувственных норм, которые отталкивают от себя строгость античного права и возжигают, благодаря примитивному и непримиримому законодательству, кодекс, способный быть принятым всеми цивилизованными народами[122]".

В законодательстве Антонина и Аврелия гуманные и космополитические принципы стоической политики наконец-то торжествуют над римским консерватизмом. Бедные, больные, младенцы и голодающие находятся под защитой. К рабу относятся как к человеку; его убийство становится преступлением, нанесение увечий - проступком; его семья и имущество находятся под защитой трибуналов. Рабство фактически рассматривается как нарушение прав природы, а освобождение от рабства всячески поощряется. Не за горами то время, когда Ульпиан объявит, что "все люди, согласно естественному праву, рождаются свободными и равными[123]". Это законодательство не совсем дело рук исповедующих стоиков; тем не менее, оно является порождением стоицизма.

Подавление рвения.

450. Во втором веке, как и сейчас, существовал резкий антагонизм между манерами культурного общества и пылким исповеданием интеллектуальных убеждений. Анекдот, рассказанный Геллием, хорошо иллюстрирует социальные силы, которые теперь постоянно работали, чтобы сдерживать излишний энтузиазм.

За столом с нами сидел молодой студент-философ, который называл себя стоиком, но в основном отличался нежелательной болтливостью. Он постоянно припоминал то в сезон, то в несезон самые необычные философские доктрины и считал всех своих соседей хамами, потому что они не были с ними знакомы. Весь его разговор был усыпан упоминаниями о силлогизмах, заблуждениях и тому подобных вещах, таких как "главный аргумент", "покоящийся" и "куча", и он считал себя единственным человеком в мире, который может их решить. Далее он утверждал, что досконально изучил природу души, рост добродетели, науку о повседневных обязанностях и лечение слабостей и болезней ума. Наконец, он считал, что достиг того состояния совершенного счастья, которое не может быть омрачено никакими разочарованиями, не может быть поколеблено никакими смертными муками[124].

Такой человек, думаем мы, мог бы вскоре стать апостолом искреннего стоицизма и оставить нам ясное и систематическое изложение стоической доктрины, отточенной пятивековым опытом. Но этому не суждено было случиться. Отполированный Герод Аттик разбил его цитатой из рассуждений Эпиктета. Не многие обижались подобным образом. Даже Сенека был суров к бесполезному изучению истории и античности[125]; новые философы презирали даже изучение философии.

Государственное учреждение философии.

451. Стоицизм второго века, таким образом, гораздо менее четко определен, чем стоицизм более раннего времени. Его доктрины, усвоенные в детстве, принимаются с готовностью; но они не сопровождаются решительным отречением от противоположных взглядов других школ. Вновь, как и во времена Августа, на первый план выходит "философ"; конкретная окраска его философии кажется менее важной[126]. Именно философия в целом завоевывает покровительство императоров. Нерва позволил вновь открыть философские школы; Траян заинтересовался ими как полезным учебным заведением для молодежи. Адриан пошел дальше и одарил учителей философии в Риме; Антонин Пий сделал то же самое во всех провинциях. Марк Аврелий учредил представителей каждой из философских школ в Афинах; среди последующих императоров Септимий Север, которому помогала его жена Юлия Домна, был замечен в том же направлении. Философы, стойко сопротивлявшиеся преследованиям, постепенно жертвовали своей независимостью под влиянием императорской благосклонности. Они по-прежнему повторяли догмы своих основателей, но бессознательно становились приверженцами установленных форм правления и религии. Однако упадок философии был настолько мягким, что его можно было бы считать

прогрессом, если бы его истинное положение не освещалось отношением Марка Аврелия к христианам. Ведь Марк Аврелий был общепризнанным практическим представителем философии в ее полном созревании, и ни один учитель стоицизма не произнес ни слова критики в адрес его политики.

Языческое возрождение.

452. Упадок точной философской мысли сопровождался сильным возрождением языческих религиозных чувств. Атмосфера, в которой рос Марк Аврелий и которая определяла его политические действия гораздо больше, чем философская профессия, так сочувственно описывается последним редактором его "Размышлений".

В доме и городе родовые Пенаты очага и Лары улиц охраняли жизненные отношения; в груди отдельного человека служивый Гений определял его судьбы и отвечал на каждое настроение меланхолии или веселья. Таким образом, вся жизнь находилась под контролем духовных сил, которые нужно было умиловить или успокоить с помощью установленных обрядов, ритуалов и форм молитвы. К этой пунктуальной и благочестивой форме язычества Маркус был приучен с детства; на празднике винограда он принимал участие в песнопениях и жертвоприношениях; в восемь лет он был принят в салийское жречество; "за ним наблюдали, как он выполнял все свои сакральные функции с постоянством и точностью, необычными для того возраста; вскоре он стал мастером священной музыки и знал наизусть все формы и литургии". Самая ранняя статуя изображает его юношей, возносящим благовония; а на триумфальных барельефах он стоит перед алтарем, облаченный в одежды и приносящий жертву священник. Для него "молитвы и жертвоприношения, а также все обряды, посредством которых мы ощущаем присутствие и близость богов", являются "заветами и священными служениями", допускающими "интимное общение с божественным"[127].

Обобщенный таким образом культ - это не культ греческой мифологии и тем более не культ рационализированной стоической теологии. Это примитивный ритуализм Италии, все еще дорогой сердцам простых людей и вновь обретающий свою власть над образованными в той мере, в какой они избавляли себя от усилий индивидуальной критики.

Государственные гонения.

453. Марк Аврелий не случайно стал гонителем христиан. В душе он не был преемником Зенона, который считал необходимым учение о верховном божестве и категорически отвергал использование храмов и изображений. За это время официальный стоицизм научился сначала с улыбкой терпеть суеверие, затем стал его защитником; теперь же ему предстояло стать гонителем во имя этого суеверия. Говорят, Понтий Пилат признавал невинность основателя христианства и мог бы защитить его, если бы инструкции из Рима позволяли ему распространять свою власть так далеко; Галлион[128] не интересовался проповедью Павла; Аврелий же был знаком с христианским вероучением и его приверженцами[129] и выступал против него как против упрямого сопротивления власти[130]. Народная антипатия к новой религии и официальное отвращение ко всем тревожным новшествам нашли в нем добровольного сторонника[131]. Так началась новая борьба между силой меча и силой внутреннего убеждения. Поскольку разум не мог поддерживать поклонение языческим божествам, это должно было сделать насилие[132]. Триумфом гражданской власти и народной воли стало выбивание слова слабости двумя

годами упорных попыток[133]. Ни один одаренный профессор или просвещенный магистрат не поднял голос в знак протеста; и в этом слабом попустительстве стоицизм погиб.

Восстание молодых стоиков.

454. Ибо совесть молодых взбунтовалась. Приученные дома и в школе к вере в провидение, в долг и в терпеливое перенесение зла, они инстинктивно распознали сократовскую силу и пример не в магистрате, восседающем на своем курульном кресле, и не в деревенском священнике, занятом своим устаревшим ритуалом, а в учителе на кресте и мученике на дыбе[134]. Все большее число людей, впитавших в себя из стоического воспитания принципы единства Божества и свободы воли, переходили в новое общество, которое безоговорочно исповедовало одно и демонстрировало другое, не дрогнув. С собой они в значительной степени принесли философские привычки мышления и (в гораздо большей степени, чем принято считать) определенные догматы, которые всегда прививал Порх. Стоицизм начал новую историю, которая еще не закончилась, в христианской церкви; и сейчас мы должны попытаться дать некоторый отчет об этом последующем развитии философии.

ССЫЛКИ

[1] Lightfoot, *Philippians*, p. 319; Dill, *Roman Society*, p. 334; Warde Fowler, *Social Life at Rome*, p. 27.

[2] Практика уличного проповедничества, описанная Горацием и Эпиктетом, указывает на этот путь; а всемирное распространение стоицизма в более или менее разбавленных формах вряд ли можно примирить с его ограничением одним классом общества.

[3] "semper Africanus Socraticum Xenophontem in manibus habebat" Cic. *Tusc. disp.* ii 26, 62; "Cyrus ille a Xenophonte ad effigiem iusti imperi scriptus ... quos quidem libros Africanus de manibus ponere non solebat" *ad Quint.* I i 8, 23.

[4] "ille [Laelius] qui Diogenem Stoicum adulescens, post autem Panaetium audierat" *Fin.* ii 8, 24.

[5] "lenitatem Laelius habuit" Cic. *de Or.* iii 7, 28; "C. Laelius et P. Africanus imprimis eloquentes" *Brut.* 21, 82.

[6] 'in C. Laelio multa hilaritas' *Off.* i 30, 108.

[7] "praeclara est aequabilitas in omni vita et idem semper vultus eademque frons, ut de Socrate itemque de C. Laelio accepimus" *ib.* 26, 90.

[8] См. выше, § 326.

[9] 'Sp. [Mummius] nihilo ornatior, sed tamen astrictior; fuit enim doctus ex disciplina Stoicorum' Cic. *Brut.* 25, 94.

[10] "non tulit ullos haec civitas humanitate politiores P. Africano, C. Laelio, L. Furio, qui secum eruditissimos homines ex Graecia palam semper habuerunt" *de Or.* ii 37, 154.

[11] Cic. *Amic.* 11, 37.

[12] 'Ti. Gracchum a Q. Tuberone aequalibusque amicis derelictum videbamus' *ib.*

[13] *de Or.* iii 23, 87.

- [14] "quoniam Stoicorum est facta mentio, Q. Aelius Tubero fuit illo tempore, nullo in oratorum numero, sed vita severus et congruens cum ea disciplina quam colebat" *Brut.* 31, 117.
- [15] *Fin.* iv 9, 23; *Off.* iii 15, 63.
- [16] "Panaetii illius tui" Cic. *de Or.* i 11, 45; '[Mucius augur] oratorum in numero non fuit: iuris civilis intellegentia atque omni prudentiae genere praestitit' *Brut.* 26, 102.
- [17] 'C. Fannius, C. Laeli gener, ... instituto Laelii Panaetium audiverat. eius omnis in dicendo facultas ex historia ipsius non ineleganter scripta perspicui potest' ib. 101.
- [18] Schmekel, *Mittlere Stoa*, pp. 444, 445.
- [19] См. особенно его восхваление добродетели, начиная с "virtus, Albine, est pretium persolvere verum | queis in versamur, queis vivimu' rebus potesse" fr. 1.
- [20] "primum genus [poëticum] nugatorium dicit [Scaevola] esse, quod multa de dis fingantur indigna" Aug. *Civ. De.* iv 27, по авторитету Варро.
- [21] "tertium genus" inquit Varro "quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent" Aug. *Civ. De.* vi 5.
- [22] "maior societas nobis debet esse cum philosophis quam cum poetis" ib. 6.
- [23] "ego habeo [exceptionem] tectiorem ex Q. Mucii P. F. edicto Asiatico; *extra quam si ita negotium gestum est, ut eo stari non oporteat ex fide bona*; multaque sum secutus Scaevolae" Cic. *Att.* vi 1, 15.
- [24] "hanc gloriam iustitiae et abstinentiae fore inlustriorem spero. quod Scaevolae contigit" ib. v 17, 5.
- [25] См. выше, § 326.
- [26] "dixit causam illam quadam ex parte Q. Mucius, more suo, nullo adparatu, pure et dilucide" Cic. *de Or.* i 53, 229; "Scaevola parcorum elegantissimus" *Brut.* 40, 148.
- [27] "Q. Mucius pontifex maximus ius civile primus constituit, generatim in libros xviii redigendo" Pompon. *Dig.* i 2, 2, 41.
- [28] H. Nettleship, *Ius Gentium (Journal of Philology)* xiii 26, pp. 169 sqq.).
- [29] "qui iuris civilis rationem nunquam ab aequitate seiunxerit" Cic. *Caec.* 27, 78.
- [30] "cum discendi causa duobus peritissimis operam dedisset, L. Lucilio Balbo et C. Aquilio Gallo" *Brut.* 42, 154; cp. *de Orat.* iii 21, 78.
- [31] "Servius [mihi videtur] eloquentiae tantum assumpsisse, ut ius civile facile possit tueri" *Brut.* 40, 150.
- [32] '[Servius] longe omnium in iure civili princeps' ib. 41, 151: Pomp. *Dig.* i 2, 2, 43.
- [33] Интересный рассказ о его карьере и смерти см. в Warde Fowler, *Social Life at Rome*, pp. 118-121.
- [34] "idem Aelius Stoicus esse voluit" Cic. *Brutus* 56, 206.

[35] 'Q. Lucilius Balbus tantos progressus habebat in Stoicis, ut cum excellentibus in eo genere Graecis compararetur' *N. D.* i 6, 15.

[36] "Sextus frater praestantissimum ingenium contulerat ad summam iuris civilis et rerum Stoicarum scientiam" *Brutus* 47, 175.

[37] См. § 427.

[38] 'Posidonius scribit P. Rutilium dicere solere, quae Panaetius praetermisisset, propter eorum quae fecisset praestantiam neminem esse persecutum' Cic. *Off.* iii 2, 10.

[39] '[P. Rutilius], doctus vir et Graecis litteris eruditus, prope perfectus in Stoicis' *Brutus* 30, 114.

[40] "multa praeclara de iure" ib.

[41] См. выше, § 326.

[42] Cic. *pro Rabir.* 10, 27.

[43] Plut. *Cato minor* 4, 1.

[44] ib. 5, 3.

[45] ib. 10, 1.

[46] "Cato perfectus, mea sententia, Stoicus, ... in ea est haeresi, quae nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum; sed minutis interrogatiunculis, quasi punctis, quod proposuit efficit" Cic. *Par. Pro.* 2.

[47] "Cato dumtaxat de magnitudine animi, de morte, de omni laude virtutis, Stoice solet, oratoriis ornamentis adhibitis, dicere" Cic. *Par. Pro.* 3.

[48] "animadverti Catonem ... dicendo consequi ut illa [= loci graves ex philosophia] populo probabilia viderentur" ib. 1.

[49] '[doleo] plus apud me simulationem aliorum quam [Catonis] fidem valuisse' *ad Att.* iii 15, 2 (in B.C. 48).

[50] ib. iv 15, 7.

[51] "Catoni vitam ad certam rationis normam dirigenti et diligentissime perpendenti momenta officiorum omnium" *Mur.* 2, 3.

[52] Cato apud Cic. *ad Fam.* xv 5, 2.

[53] См. например, ниже, § 441, прим. 94.

[54] 'his [sc. piis] dantem iura Catonem' Verg. *Aen.* viii 670.

[55] "illam Ἀκαδημικήν ... ad Varronem transferamus: etenim sunt Ἀντιόχεια, quae iste valde probat" Cic. *Att.* xiii 12, 3; "in iis quae erant contra ἀκαταληψίαν praeclare collecta ab Antiocho, Varroni dedi; ... aptius esse nihil potuit ad id philosophiae genus, quo ille maxime mihi delectari videtur" ib. 19, 3 и 5.

[56] См. выше, § 123.

[57] "tu, [Brute,] qui non linguam modo acuiisses exercitatione dicendi, sed et ipsam eloquentiam locupletavisses graviorum artium instrumento" Cic. *Brutus* 97, 331.

[58] 'Brutus in eo libro quem de virtute composuit' Sen. *Dial.* xii 9, 4; 'Brutus in eo libro quem περί καθήκοντος inscripsit, dat multa praecepta' Ep. 95, 45. Был также трактат *de patientia*.

[59] "*De Finibus*", "*De Natura Deorum*" и "*Tusculanae disputationes*".

[60] Mart. Ep. i 42.

[61] См. выше, § 374, прим. 66.

[62] "nunc agilis fio et mensor civilibus undis, | virtutis verae custos rigidusque satellites" Ep. i 1, 16 и 17.

[63] См. выше, § 316, прим. 96.

[64] См. выше, § 90.

[65] 'igneus est ollis vigor et caelestis origo | seminibus' Aen. vi 730, 731.

[66] "caelum et terras | spiritus intus alit" ib. 724, 726.

[67] 'totamque infusa per artus | mens agitat molem' ib. 726, 727.

[68] См. выше, §§ 295 - 297.

[69] "donec longa dies, perfecto temporis orbe, | concretam exemit labem, purumque reliquit | aetherium sensum atque aurai simplicis ignem" Aen. vi 745 - 747.

[70] 'desine fata deum flecti sperare precando' ib. 376.

[71] "mens immota manet; lacrimae volvuntur inanes" Aen. iv 449; "lacrimae inanes" указывает на волнения души, в которых разум и воля не принимают участия.

[72] 'est deus in nobis: agitante calescimus illo' Ov. *F.* vi 5.

[73] 'ante mare et terras, et quod tegit omnia caelum, | unus erat toto Naturae vultus in orbe, | quem dixere Chaos, etc.' Met. i 5 - 88.

[74] "os homini sublime dedit, caelumque tueri | iussit, et erectos ad sidera tollere vultus" ib. 85 и 86.

[75] "exclamavit Cordus tunc vere theatrum perire" Sen. *Dial.* vi 22, 4.

[76] Тас. *Ann.* iv 34. Тацит полностью игнорирует личные мотивы, лежащие в основе этой истории, и совершенно неоправданно предполагает, что Тиберий проводил политику подавления свободы исторического повествования.

[77] 'accusatores queruntur mori Cordum' Sen. *Dial.* vi 22, 7.

[78] То, что Кремуций Корд был исповедующим стоиком, кажется справедливым выводом из всей истории в целом, но, как и в других подобных случаях, прямо не указано.

[79] "quem [Graecinum Iulium] C. Caesar occidit ob hoc unum, quod melior vir erat quam esse quemquam tyranno expedit" Sen. *Ben.* ii 21, 5.

[80] *Dial.* ix 14, 4-10.

[81] "casta suo gladium cum traderet Arria Paeto, | quem de visceribus traxerat ipsa suis, | "si qua fides, vulnus quod feci non dolet," inquit, | "sed quod tu facies, hoc mihi, Paete, dolet"" Martial Ep. i

14; "praeclarum illud eiusdem, ferrum stringere, perfodere pectus, extrahere pugionem, porrigere marito, addere vocem immortalem et paene divinam "Paete, non dolet"" Pliny *Ep.* iii 16, 6.

[82] См. выше, § 126.

[83] "non derunt et frugalitatis exactae homines et laboriosae operae" Sen. *Dial.* x 18, 4. Для британского чиновника достаточно авторитета автора "*Рассказов с холмов*".

[84] См. ниже, § 448, прим. 115.

[85] Henderson's *Nero*, pp. 31-38, 50-142, 257-288.

[86] См. выше, §§ 127-129.

[87] См. выше, § 125.

[88] Persius *Sat.* iii 66-72. Переводы в этом разделе выполнены мистером У. Х. Портером.

[89] *Phars.* i 72 - 80.

[90] *ib.* vii 814 и 815.

[91] См. выше, § 242, прим. 9.

[92] *Phars.* ix 573 и 574.

[93] *ib.* 556 и 557.

[94] *ib.* 601 - 604. Силу этой похвалы снижает аналогичная похвала Помпею (*Phars.* vii 682-689) и Бруту (*ib.* 588 и 589).

[95] "quale coronati Thrasea Helvidiusque bibebant | Brutorum et Cassi natalibus" Juv. *Sat.* v 36 и 37. См. также G. Boissier, *L'Opposition sous les Césars*.

[96] Henderson's *Nero*, pp. 90 sqq.

[97] *Annals* xiv 42, 2.

[97a] Правительство действительно назначило чиновника для предотвращения жестокого обращения с рабами: "de iniuriis dominorum in servos qui audiat positus est, qui et saevitiam et libidinem et in praebendis ad victum necessariis avaritiam compescat" Sen. *Ben.* iii 22, 3.

[98] Tac. *Ann.* xiv 57.

[99] См. Henderson's *Nero*, pp. 257-283.

[100] Tac. *Ann.* xvi 21-35.

[101] "Nero virtutem ipsam exscindere concupivit" *ib.* 21.

[102] *Hist.* iv 5.

[103] Tac. *Hist.* iv 6.

[104] См. выше, §§ 130, 131.

[105] См. выше, § 444.

[106] Tac. *Hist.* iv 40.

[107] ib. 43 и 44.

[108] Dill, *Roman Society*, p. 152.

[109] Pliny *Ep.* vii 19, 7.

[110] τῷ ὄχλῳ προσέκειτο, βασιλείας τε ὅει κατηγορεῖ, καὶ δημοκρατίαν ἐπῆγει Dion Cassius lxi 12.

[111] Dion Cassius lxi 13.

[112] См. выше, § 444.

[113] Tac. *Hist.* iii 80.

[114] *Agr.* 2; Suetonius, *Dom.* 10.

[115] Dion C. lxvii 13, Tac. *Agr.* 45.

[116] Pliny *Ep.* iii 11, 7.

[117] Tac. *Hist.* iv 40.

[118] A. Gellius *N. A.* xv 11, 5 (для Эпиктета).

[119] Pliny *Ep.* iii 11, 3; "tot nobilissimarum feminarum exilia et fugas" Tac. *Agr.* 45.

[120] См. выше, § 443.

[121] См. выше, §§ 428, 429.

[122] Renan, *Marc-Aurèle*, pp. 22, 23; cp. Maine, *Ancient Law*, pp. 55, 56.

[123] Renan, *Marc-Aurèle*, p. 30.

[124] Aulus Gellius *N. A.* i 2, 3 - 5.

[125] "nam de illis nemo dubitabit, quin operose nihil agant, qui litterarum inutilium studiis detinentur, quae iam apud Romanos quoque magna manus est ... ecce Romanos quoque invasit inane studium supervacua discendi," etc. Sen. *Dial.* x 13, 1 и 3. Осуждение распространяется на все изучение истории, *N. Q.* iii Pr.

[126] "В чисто моральной сфере, к которой теперь была приурочена философия, естественная тенденция различных школ, не исключая даже эпикурейскую, заключалась в ассимиляции и эклектизме" Dill, *Roman Society*, p. 343.

[127] Rendall, *M. Aurelius to himself*, Introd. pp. cxxvii, cxxviii.

[128] Связь (если таковая имеется) Галлия, проконсула Ахайи (Деяния xviii 12), с Юнием Галлием, который усыновил старшего брата Сенеки, неясна.

[129] Renan, *Marc-Aurèle*, p. 55, note 2.

[130] M. Aurel. *К самому себе* xi 3.

[131] Renan, *M.-A.* p. 329.

[132] "quia ratione congredi non queunt, violentia premunt; incognita causa tanquam nocentissimos damnant" Lact. *Inst. Epit.* 47 (52), 4.

[133] "vidi ego in Bithynia praesidem gaudio mirabiliter elatum tanquam barbarorum gentem aliquam subegisset, quod unus qui per biennium magna virtute restiterat, postremo cedere visus esset" *Div. inst.* v 11, 15.

[134] "nam cum videat vulgus dilacerari homines et invictam tenere patientiam, existimant nec perseverantiam morientium vanam esse nec ipsam patientiam sine deo cruciatus tantos posse superare ... dicit Horatius: "iustum ac tenacem ..." quo nihil verius dici potest, si ad eos referatur qui nullos cruciatus nullam mortem recusant" *ib.* 13, 11 - 17.

ГЛАВА XVII. СТОИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ХРИСТИАНСТВЕ.

Соседи, но чужие.

455. В течение первых полутора веков христианской эры стоицизм вел активную и успешную пропаганду, не осознавая, что тем временем в эллинском мире распространяется новая сила, которая вскоре должна была бросить вызов его собственному превосходству. Нет никаких свидетельств того, что кто-либо из стоических учителей, с которыми мы имели дело, знал что-либо о христианстве помимо названия, пока эти две системы не вступили в конфликт во времена Марка Аврелия; и в высшей степени невероятно, чтобы кто-либо из них прямо или косвенно был подвержен влиянию проповеди христианства в своих взглядах^[1]. С другой стороны, апостолы новой веры, как только они входили в один из главных городов Римской империи, сразу же встречались не только с исповедующими стоицизм приверженцами, но и с еще более широким миром образованных мужчин и женщин, которые были проникнуты стоическими концепциями. С самого начала христианские учителя должны были определить свое отношение к этой философии, и наша цель в этой главе - кратко обрисовать, как они это делали. Эта задача в первую очередь принадлежит историку христианства, но настоящая работа была бы неполной без некоторого упоминания об этой важной области исследования. С середины II века отношения между двумя системами меняются по характеру: начинается непрерывный поток обращений, в ходе которого молодые стоики отходят от старшего вероучения и переходят к его сопернику не только в личной преданности, но и в интеллектуальном оснащении.

Общие влияния.

456. Оценить влияние стоицизма на историческое развитие христианства - задача не из легких, и сделать это невозможно, не затронув весьма спорную почву. Параллели между фразами, использованными стоиками и христианскими писателями, соответственно, не должны слишком сильно подчеркиваться^[2]. Многие из них можно отнести к общим источникам, из которых каждая религия черпала свои знания. От персизма стоическое вероучение унаследовало многое через Гераклита, а христианство - через иудаизм. Родственные доктрины буддизма и кинизма предстают перед нами в христианстве в Нагорной проповеди, а в стоицизме - в рассуждениях Эпиктета. На представителей обоих лагерей в той или иной степени повлияла волна настроений в пользу аскетизма и покорности, охватившая весь греко-римский мир в это время и ставшая результатом

преувеличенного внимания к индивидуальному сознанию в ущерб социальной и политической жизни. Поэтому мы должны стараться удерживать внимание на основных чертах стоицизма, а не на его деталях, и интересоваться, как к ним относились христианские учителя в последующих поколениях.

Прогрессивное влияние стоицизма.

457. Отправной точкой, очевидно, служит речь святого Павла на Марсовом холме, в которой он принимает стих стоического поэта Аратуса[3] в качестве текста для провозглашения отцовства Бога. Эта стоическая доктрина (как и многие другие, на которые он ссылается в своих трудах) рассматривается Павлом как воплощение элементарной истины и как отправная точка для более полного знания; с любой другой точки зрения философия рассматривается как ловушка и самозванство[4]. Через поколение мы видим, что редактор четвертого Евангелия смело ставит стоическую версию истории творения на первое место в своей работе[5]. Позднее, во втором веке, мы видим, что доктрины о двойной природе Христа и о разнообразии, присущем Божеству, становятся в технических стоических формах частью определенного христианского вероучения. С какой бы точки зрения мы ни рассматривали стоическое влияние, в этот период оно проявляется как растущая сила. Мы будем говорить о нем как о "стоическом напряжении" в христианстве, подразумевая под этим, что определенное отношение интеллекта и симпатий, впервые развитое в стоицизме, нашло себе дом в раннем христианстве; что люди, стоики по наследству или по образованию, присоединились к церкви не только как ученики, но в значительной степени и как учителя. Эта точка зрения, возможно, лучше всего объясняется наброском развития христианской доктрины в том виде, в каком ее могли рассматривать справедливые стоики, привязанные к принципам своей философии, но подозрительные к ее тесной связи с государственной религией и готовые приветствовать любую новую систему, которая могла бы обратиться к их разуму, а также к их моральному чувству.

Иисус с точки зрения стоиков.

458. Стоик времен Веспасиана (69 - 79 гг. н. э.), как можно предположить, был ознакомлен с зарождением христианства каким-нибудь своим другом-христианином. История, которую он услышит, примет форму одного из тех "устных евангелий", которые, как принято считать, предшествовали формированию "евангелий" нашего Нового Завета и в целом соответствовали общим частям первых трех Евангелий и некоторым повествованиям четвертого[6]. Таким образом, он узнает, что основателем был еврей по имени Иисус, сын плотника Иосифа из Назарета[7]. Этот Иисус в детстве сидел у ног философствующих раввинов Иерусалима[8] и научился у них толковать документы габраизма, "закон и пророков", в смысле мировых религий, и по принципу аллегоризма придавать новый и более истинный смысл тем их частям, которые казались устаревшими или невероятными[9]. Достигнув зрелого возраста, он был потрясен, обнаружив, что фарисеи, к которым принадлежали его учителя, были больше заинтересованы в сохранении расовых и классовых предрассудков, чем в смелом провозглашении принципов, имеющих всемирное применение; и что, свободно высказывая свои собственные мнения среди друзей, они считали неосмотрительным открывать их толпе[10]. После длительных размышлений и внутренней борьбы[11] он решил выступить в качестве учителя от своего имени.

Мудрец.

459. В этот момент наш стоик, несомненно, был бы впечатлен "силой и мощью" характера, проявившимися в проповеди молодого Иисуса, и был бы склонен поставить его в один ряд с Сократом и Зеноном. В содержании учения Иисуса он сразу же узнал бы некоторые из

выдающихся характеристик *республики* Зенона. Ведь Иисус тоже говорил об образцовом государстве, называя его "Царством Небесным", и в этом государстве должны были найти место люди всех наций. Не только обряды старой еврейской религии, ее жертвоприношения и субботы должны были быть отменены[12]; сам храм в Иерусалиме должен был перестать быть местом поклонения[13]; социальная и экономическая система еврейского народа должна была быть перестроена; богатые должны были быть сметены, а бедные должны были войти в свое наследство[14]. Молитвы людей теперь должны были возноситься не Богу Авраама, а Отцу Небесному, окруженному духами, подобными духам Персизма, Имени, Воли, Царства, Славы и Величия[15]. То, что Иисус также говорил, по персидской моде, о воздаянии добрым и злым в будущем существовании, могло бы заинтересовать нашего стоика меньше, но не противоречило бы традициям его собственной секты.

Эмоции в Иисусе.

460. Признавая эту силу характера и в целом сочувствуя евангельскому посланию, наш стоик не мог не заметить, что христианская традиция не утверждает за Основателем того невозмутимого спокойствия, которым должен обладать мудрец при любых обстоятельствах. Время от времени его дух волновался[16]; иногда от гнева, как, например, когда он поочередно обличал фарисеев, книжников и торговцев в храме; иногда от жалости, как когда он плакал над Иерусалимом; от страха, как в Гефсиманском саду[17]; затем от стыда, как при встрече с женщиной, взятой в прелюбодеянии[18]; и даже от умиления, как когда он участвовал в брачном веселье в Кане. И все же, возможно, рассматривая характер в целом, стоик не удивился бы тому, что ученики помнят только сладость, терпение и настойчивость своего учителя; что они считают его совершенным человеком[19], приписывая его недостатки слабости тела[20], а не какой-либо душевной порче; и, наконец, что они принимают его как своего Господа и Бога[21]. Ибо все эти точки зрения, не будучи специфически стоическими, находят свое признание в самом стоицизме.

Мифологическое христианство.

461. Но когда наш исследователь стал проследивать историю христианства после смерти его Основателя, он вскоре обнаружил бы зачатки раскола внутри христианского тела. Например, он узнает, что иерусалимские христиане, которые еще при жизни своего Учителя были озадачены его осуждением еврейских традиций, после его смерти быстро вернулись к тому образу мышления, к которому их приучили в детстве. Они снова стали иудеями и даже ярыми поборниками устаревшего церемониала; в этом отношении они, казалось, полностью забыли учение своего Основателя. Но их преданность его личности была непоколебима, и они лелеяли убеждение, что при жизни большинства из них он вновь присоединится к ним и установит то земное царство, которого они никогда не переставали желать в своих сердцах. Ввиду этой неизбежной революции, а также из уважения к учению Нагорной проповеди, они побуждали своих членов тратить сбережения на предметы первой необходимости, и вскоре впали в страшную нищету. В христианство как интеллектуальную систему они ничего не внесли; "малые дети" в душе[22], они довольствовались жизнью в совершенной привязанности друг к другу, и их жалкие обстоятельства были ободрены видениями ангелов и ощущением постоянного присутствия их господина[23]. От этой компании наш стоик мог бы легко отмахнуться, как от группы невежественных фанатиков, проявляющих ту же простоту и консерватизм, что и идолопоклонники в Риме, с дополнительным вредом в виде нелояльности к величию империи и возможной опасности для ее безопасности[24].

Философские христиане.

462. В разительном контрасте с этой группой простодушных собратьев предстают христианские пропагандисты, чей нрав раскрывается перед нами во второй части книги Деяний, в посланиях Павла, Первом послании Петра и Послании к Евреям. Эти пламенные проповедники, одинаково привязанные к имени своего Господа, могли показаться необычайно равнодушными к Его личности и Его истории и даже не обращать внимания на детали Его учения, записанные в устных Евангелиях[25]. Но они были полностью одержимы его тайной - превращением гебраизма в мировую религию; и у них было горячее желание представить ее римскому миру в форме, которая получила бы интеллектуальное одобрение. В эту попытку они бросили всю свою индивидуальность; все концепции, наполнявшие их умы, некоторые из них были детскими и общими с нецивилизованными народами, другие - почерпнутыми из иудейской традиции или эллинистической философии, были грубо, но насильственно сплавлены в решимости представить "Христа" миру, как решение его трудностей и центр его надежд. Излияния этих людей были так же непонятны и несимпатичны для иерусалимского братства, как и для современного прихожанина; они вырывались наружу то тут, то там, превращаясь в пламя ясного выражения, когда, наконец, постигалась какая-то давно желанная концепция[26]. Для нас образцом таких проповедников является Святой Павел, и мы можем назвать их "паулистами". Сам Павел по тону самоуверен, как может быть самоуверен человек, который чувствует, что его не понимают и неправильно оценивают в его собственном кругу[27]. Но ярый стоик вполне мог бы распознать в нем родственную душу, интеллект, смело берущийся за решение высших проблем и закладывающий основы новой философии жизни.

Святой Павел и стоицизм.

463. Павел был человеком еврейского происхождения, очень гордился своей национальностью, но, тем не менее, вырос в городе Тарсе, который на протяжении веков был центром эллинистической философии всех типов[28], и особенно стоицизма[29]. Эта философия, по мнению Павла, совершенно неадекватна и даже опасна; тем не менее он впитал в себя стоический образ мышления, который постоянно проявляется в его учении, не будучи формально признанным им как таковой. Таким образом, "вселенная" (κόσμος), которая для стоика включает в себя все, что его волнует, и, в частности, предмет религии, становится у Павла "миром", тем, из которого и над которым христианин поднимается к "вечной" или духовной жизни. Однако это противопоставление не является окончательным[30]; и независимо от того, происходит ли павловский "дух" от стоического πνεῦμα, павловская система, по мере ее детальной разработки, все более и более приспособляется к стоической. Наш предполагаемый исследователь должен рассмотреть как сходства, так и различия.

Паулистическая логика.

464. Учение Павла, как и учение стоиков, было позитивным и догматическим[31]. Он безоговорочно принимал свидетельства органов чувств как достоверные, не беспокоясь о возможности галлюцинаций, от которых, тем не менее, его круг не был свободен[32]. Он также принимал теорию "врожденных идей", то есть моральных принципов, выгравированных на сердце[33]; а для обозначения способности души, которая реализует такие принципы, он использует специальный термин "совесть" (συνείδησις)[34]; совесть описывается, с правильным чувством этимологии и, возможно, с оттенком юмора, как то, что находится внутри человека и становится вторым свидетелем того, что он говорит[35]. С другой точки зрения, совесть - это божественный дух, действующий в человеческом духе[36]. С совестью в системе Павла тесно связана "вера" (πίστις), способность души, которая должным образом относится к вещам не так, как они есть, а так, как мы хотим, чтобы они

были[37]. Стоическая логика не смогла четко указать, как из знания вселенной как она есть люди могут найти основание для своих надежд и усилий в отношении ее будущего; недостающий критерий предлагает паулистическая доктрина "веры", которую можно также парадоксально описать как способность всегда говорить "да"[38]. Иерусалимское братство, похоже, было встревожено не столько принципом веры, сколько тем, как святой Павел использовал его для навязывания своих собственных доктрин; мы видим, как они в качестве контраста утверждают академическую позицию, что "никто из нас не является непогрешимым[39]". Здесь мы можем заметить, что следующее поколение христиан снова привело теорию веры в гармонию со стоическими принципами, объяснив, что сила познания добра строго зависит от правильного действия[40].

Паулистская метафизика.

465. В своих метафизических постулатах паулисты начали, как и все античные философы, с противопоставления души и тела, но трансформировали его в противопоставление "духа" и "плоти". Для них "дух" включал в себя всю весть христианства, а "плоть" - учение и практику языческого мира[41]. Сами термины использовались в устном Евангелии[42], но паулисты развивали содержание "духа", пока оно не стало включать целый мир понятий, окружающих и пересекающихся с миром чувств-опыта. Но Павел не хотел, чтобы этот духовный мир рассматривался как не имеющий реальности или как простой продукт воображения: для выражения этой объективности духа он принял стоический термин "тело". Тело, таким образом, выражает основополагающий монистический принцип всей природы; и мы можем сказать, что "дух-тело" существует[43], с той же уверенностью, с какой мы говорим о теле животного или "плоти-теле". У Иисуса было плотское тело; это нас больше не касается[44]. Вечно существует дух-тело Христа; из него Его Церковь черпает свою жизнь. Христианин питается духом своего Учителя; но в парадоксальной фразе мы можем сказать, что он ест Его тело и пьет Его кровь[45]. То, что не является "телом", вообще не имеет реального существования[46].

Христианская вселенная.

466. Святой Павел в своих посланиях, похоже, полностью лишен того благоговейного чувства к физической вселенной, того восхищения солнцем, луной и звездами, которое отличало ранние мировые религии и которое он, возможно, связывал с вавилонским идолопоклонством. Как мы уже видели, стоический термин "вселенная" он использовал только в неодобрительном смысле. И все же концепция истории вселенной была глубоко заложена в паулистов, причем почти в точности в стоической форме. Бог, Отец, есть начало всех вещей; от Него они исходят, и к Нему все вернутся[47]. От Отца произошел Его образ[48], Его первородный Сын[49], Его Слово, Христос; Им Он сотворил мир, и для Него мир существует[50]. В результате дальнейшего излияния Божественного Духа люди были созданы со способностью стать "образами" или телесными представлениями Бога и Его Сына[51]. К этой общей доктрине отдельные паулисты добавляют особые черты; сам святой Павел вводит "женщину" как четвертый порядок творения, образ или "сосуд", имеющий такое же отношение к человеку, как человек к Христу[52]; а один автор (явно более позднего времени), похоже, говорит не только о сотворении элементов[53], но и об их грядущем уничтожении в результате пожара[54]. О сотворении животных ничего не говорится[55].

Божественная имманентность.

467. Из этой теории творения, казалось бы, должно следовать, что мир населен Божеством и по сути своей благ. Это стоическая доктрина, и ее смело принимает Павел. Бог обитает во вселенной, а вселенная - в нем; человек не является в строгом смысле индивидуумом, ибо помимо Бога он вообще не существует[56]. Но, тем не менее, остается факт существования зла, как физического, так и морального, в явном повиновении Божественной воле. И здесь паулисты согласны со стоическим учением; они считают, что зло служит нравственной цели, как обучение добродетели[57]; что Бог обращает зло к Своей собственной цели, так что в конечном итоге все складывается во благо[58]; что Бог действует через Свое Слово, восстанавливая единство, которое было на время нарушено[59]. Человек также не может переложить на своего Создателя ответственность за собственные проступки; это (как учил ранее Клеанф) дело рук людей, идущих своими путями в соответствии с какими-то предубеждениями, противоречащими их божественному происхождению[60]. Несмотря на всю эту общность, Павел по крайней мере с равным акцентом отстаивает доктрины более мрачного типа. Вселенная, как она есть, - зло; ее правители - силы тьмы[61]. Святой Павел ни в коем случае не упускает из виду, как это делали стоики, доктрину злого духа; напротив, эта концепция доминирует в его сознании и умножается в нем. Грех, в частности, в его глазах более распространен, более отвратителен, более опасен, чем для стоического философа. К этому вопросу мы должны вернуться позже.

Религия.

468. Что касается религиозных убеждений и практики (здесь мы используем слово "религия" в более узком смысле, как и в предыдущей главе на эту тему), Павел был прежде всего монотеистом и обращал свои молитвы и хвалы как к Отцу Небесному, так и к Нему одному. В то же время он не считает Божество обитающим в отдельном мире; ему следует поклоняться в Христе и через Христа, который является точкой соприкосновения между ним и человечеством[62]. От обрядовых практик иудаизма все паулисты полностью отрываются. Его кровавые жертвы не снимают греха[63]; торжественный обряд обрезания сам по себе ничто[64], а на практике он является препятствием для принятия Христа[65]. Пристрастие к соблюдению дней и времен года, суббот и новолуний - повод для серьезной тревоги[66]. Вместо этого ритуализма следует заменить "поклонением по разуму[67]", что близко к стоической практике. Правильно думать о Божестве[68], благодарить его[69], чтить его невинной жизнью[70] - это хорошо, это угодно Богу; и труды Павла, как и труды Эпиктета, включают в себя множество хвалебных гимнов и показывают нам существование в это время зачатков великого корпуса религиозной поэзии[71].

Человеческая природа.

469. В анализе человеческой природы Павел снова начал со стоической основы. Прежде всего он признавал фундаментальное единство человека как единого целого[72]; подчиняясь этому монизму, он признавал три части: дух, животную жизнь и плоть[73]. Из них обычно упоминаются только две крайние, дух и плоть, но они не вполне соответствуют традиционному различию души и тела. Душа (*ψυχή*, *anima*) - это то, что человек имеет общего с животными; дух (*πνεῦμα*, *spiritus*) - это то, что он имеет общего с Богом. Поэтому там, где упоминаются только две части, душа и плоть должны рассматриваться как единое целое под названием "плоть". Душа и плоть присущи отдельному человеку; дух - общее достояние Божества и всех людей[74]. Таким образом, Бог и человек разделяют духовную природу и становятся партнерами в том аспекте вселенной, из которого животные, растения и камни определенно исключены[75]. Дух" святого Павла, таким образом, близко соответствует

"принципату" стоиков, и хотя христианский апостол не делает такого же акцента на его интеллектуальном аспекте, он полностью признает, что духовная жизнь - это истинная мудрость, а ее извращение - глупость и тьма[76].

Воскресение и бессмертие.

470. От этого анализа человеческой природы Павел подходит к центральной доктрине христианской общины - воскресению ее Основателя. Для простодушного иерусалимского братства воскресение Иисуса было чудом, вмешательством в упорядоченный ход божественного провидения, доказательством истинности евангельской вести. Иисус вернулся к своим ученикам в том теле, в котором жил; он снова ушел, но прежде чем это поколение сгинет, он вернется, чтобы остаться с ними и установить Свое Царство. Для святого Павла все обстоит иначе. Он косвенно признает факт воскресения, но как типичный, а не как аномальный. Как воскрес Христос, так воскреснут и Его последователи. Но Христос живет в духе; по своей природе ни плоть-тело, ни душа-тело не могут стать бессмертными[77]. И в духе последователи Христа соединены с Ним, и будут соединены еще полнее, когда избавятся от бремени плоти[78]. Это непрерывное существование - не просто фантазия; оно реально, объективно и (говоря философским языком) телесно. Хотя по сотворению все люди имеют некоторую долю божественного духа, бессмертие (во всяком случае, в полном смысле) - привилегия только верующих; оно завоевано, а не унаследовано. Павел не осмеливается предположить, что человеческая индивидуальность и личность сохраняются в потусторонней жизни. Он не рисует картины воссоединения проповедника и ученика, мужа и жены, матери и ребенка. Ему достаточно верить, что он воссоединится с прославленным Христом и в каком-то смысле станет членом небесного сообщества[79].

Теория семени.

471. С философской стороны паулистический взгляд на бессмертие близок к стоическому и подвергается тому же обвинению в логической непоследовательности. Если весь человек един, то как можно отсечь плоть-тело и душу-тело от этого единства и при этом утверждать, что дух-тело также не уничтожается? Чтобы разрешить эту трудность, святой Павел в одном из своих величайших всплесков убежденности выдвигает доктрину "семени", тесно связанную со стоической доктриной о силах семени (*σπέρματος λόγος*)[80] и с общими принципами биологической науки в ее современном понимании. Это семя - истинная реальность в человеке; оно может отбросить и душу, и плоть и принять на себя новое тело, как дерево, у которого отрубили ветви, пустит новые ветви. Так, а не иначе, воскрес Христос; и как воскрес Христос, так воскреснут и его последователи[81]. Человек не является в каком-либо окончательном смысле единым целым; как род продолжается через отрыв семени от индивидуума, так и жизнь духа завоевывается через отказ от души и плоти.

Жизнь и смерть.

472. В этот момент мы сталкиваемся с очень старым парадоксом: жизнь - это смерть, а смерть - это жизнь. То, что обычно называют жизнью, - это жизнь души и плоти, которую разделяют животные и которая может означать атрофию высшей части человека; с другой стороны, смерть не имеет власти над жизнью духа, которую поэтому называют "вечной жизнью" или "жизнью веков". Приобщение к этой "вечной жизни" является ядром евангельской вести[82]; на языке философии это мост между физикой и этикой. Хотя этапы, по которым она достигается, наиболее четко прослеживаются в Павловых посланиях, общий вывод был принят всей христианской церковью. С этой точки зрения Авраам, Исаак и Иаков, в силу своего общения с Богом, еще живы[83]; тот, кто дорожит своей жизнью, теряет ее, а

тот, кто не придает ей значения, сохраняет ее до скончания веков[84]; тот, кто слушает учение Иисуса и верит в пославшего Его Отца, перешел из смерти в жизнь[85].

Нравственные принципы.

473. Из учения о "вечной жизни" следуют первые принципы морали: вечная жизнь - это моральная цель (τέλος) или *summum bonum*[86]. Дух - все, поступок - ничто; добро заключается в намерении, а не в исполнении[87]; мы спасены верой, а не делами[88]. Поэтому все *табу* отпадают; "для чистых все чисто[89]"; "по своей природе никакая пища не является нечистой; но если люди считают какую-то пищу нечистой, то для них она таковой и является[90]"; "наши неблагородные части обретают более обильную благодать[91]"; "все, что создал Бог, - хорошо[92]". А поскольку Бог и все люди живут одним духом, все люди - сограждане в космополисе[93]. Ради этого святой Павел жертвует всеми личными преимуществами, которыми в противном случае он мог бы справедливо гордиться: еврейским происхождением, свободным гражданством в Римской империи и даже своим положением в сексе над низшей частью творения[94]. Духовное состояние выражается в терминах определенных эмоциональных установок, которые соответствуют трем стоическим "постоянствам[95]"; детали варьируются, но любовь, радость, мир, мягкость и сладкая разумность[96] являются часто повторяющимися терминами, а вера, надежда и любовь рекомендуются в одном отрывке высочайшего красноречия, причем любовь (ἀγάπη, *caritas*) занимает самое высокое место из всех[97].

Добродетели и пороки.

474. При рассмотрении добродетелей и пороков мы пропускаем привычный ряд из четырех добродетелей, хотя три из них находят место то тут, то там в каком-нибудь более подробном перечне[98]. Пороки рассматриваются с гораздо большей полнотой. Первыми неизменно осуждаются те, что связаны с сексуальными отношениями и функциями; кровосмешение, прелюбодеяние, блуд, нецензурные разговоры названы почти в каждом списке[99]. Далее по важности следуют недоброжелательность и ссоры; после них - пьянство. В стоическом духе упрекается "чрезмерная печаль[100]". Сильно подчеркивается необходимость неуклонного прогресса, и используется термин (προκοπή), знакомый нам по греческой философии[101]. Все писатели-паулисты также постоянно настаивают на важности регулярного выполнения повседневных обязанностей[102]. Опыт не только бедствий, постигших церковь в Иерусалиме, но и сходных тенденций в более близком окружении, глубоко впечатлил Павла недостаточностью нравственного учения, опирающегося только на общие принципы и эмоциональные чувства, особенно если такое учение (как в Нагорной проповеди) было в основном негативным. Паулисты, во всяком случае, изложили, почти в неизменном виде, свод наставлений для всего общества, причем скорее социального[103], чем этического характера. Это учение близко следует стоическому учению того же периода и основано на отношениях (σχέσις), таких как отношения царя и подданного, господина и раба, мужа и жены, родителя и ребенка[104]. Она консервативна по своему характеру, выступая за доброту, довольство и усердие в социальных отношениях в том виде, в котором они существуют. Таким образом, если в Нагорной проповеди мы узнаем дух Зенона, то в Паулистских рассуждениях мы находим дух Панаэтия.

Мудрец и святой.

475. В противовес стоическому мудрецу паулисты возводят в ранг своего идеала святого и используют все ресурсы красноречия для его восхваления. Он - истинный царь и священник[105]; даже если он нищий, он необычайно богат[106]; он один, хотя и раб, но свободен[107]. С другой стороны, грешник - всегда раб[108]; даже его добрые дела не имеют

реальной ценности[109]. Все эти фразы были бы знакомы нашему стоику; но, возможно, на него произведет особое впечатление, если он вновь встретит у христиан доктрину "достаточности добродетели". Термин, правда, изменен[110], но он имеет то же значение в отношении независимости богатства, здоровья и свободы, хотя и с большим акцентом на поддержку из божественного источника.

Святой Павел и грех.

476. По общему мнению, в трудах святого Павла проявляется особое чувство стыда и ужаса при разговоре о грехе[111], что полностью отличает его учение от стоиков. Однако это различие не может быть вызвано тем, что Павел рассматривает грех как "неповиновение любящему Отцу[112]", поскольку такой взгляд был и у Клеанфа, и у стоиков в целом; а ужас Павла перед грехом не зависит от рассуждений, но ощущается им как инстинктивный. Остается добавить, что наш стоический исследователь обнаружил бы явный конфликт между этим инстинктом и рассуждениями Павла. Грех, о котором Павел считает "постыдным даже говорить[113]", - сексуальный; и поскольку он заключается в ненормальных социальных привычках, таких как отношения между лицами одного пола, которые находили оправдание в классическом мире, стоик сразу же согласится, что эти практики "против природы[114]" и неприличны. Кроме того, брак между близкими родственниками, хотя и не противоречит природе в том смысле, в каком ее иллюстрирует животный мир, все же противоречит столь глубоко укоренившейся социальной традиции, что заслуживает инстинктивного осуждения[115]. Но инстинкты святого Павла гораздо глубже; брачные отношения для него - это в лучшем случае уступка человеческой слабости, не дотягивающая до идеала[116]. Это не просто личное мнение Павла; оно глубоко проникло в сознание всей христианской церкви. Как, спросите вы, можно согласовать это с отменой *табу*, с принципом "все чисто" или даже с очевидной целью Творца, когда он создал человечество мужского и женского пола?

Табу на секс.

477. Кажется, что здесь мы затронули фундаментальный момент в историческом развитии нравственных чувств. Сексуальный *табус* - самый примитивный и глубоко укоренившийся в истории человечества. С этой точки зрения женщина по своей природе нечиста, а половые функции, играющие столь значительную роль в ее зрелой жизни, для дикаря опасны и отвратительны. Отсюда мнение, которого так твердо придерживался святой Павел, что женщина как часть творения ниже мужчины. Но и мужчина в силу своих половых функций становится нечистым, хотя и на более короткий срок; а в союзе с женщиной он опускается до ее уровня. Отсюда - непреодолимое отвращение святого Павла к сексуальным отношениям при любых условиях[117]; отвращение, которое разум и религия удерживают в рамках[118], но которое, тем не менее, всегда прорывается наружу в его трудах. Поэтому он также принимает как непреложный факт естественную непристойность половых органов тела; во всех этих пунктах он не идет дальше чувств, которые сегодня остры как никогда, хотя ни один философ не нашел легкого оправдания для них. Но в некоторых моментах святой Павел опережает общее чувство и показывает себя крайним реакционером против философских доктрин, которые он разделял со стоиками. В соответствии с самым примитивным *табу* он не любит женские волосы[119]; он хочет, чтобы подчиненность женщины мужчине проявлялась в ее внешнем облике[120]; и он запрещает женщинам выступать на общих собраниях членов церкви[121].

Еврейское чувство.

478. Это сильное чувство Святого Павла не требовало, как предполагают его труды, никакого обоснования; следовательно, оно было унаследованным чувством, столь же знакомым многим восточным людям, сколь странным и несимпатичным для древних и современных европейцев. По-видимому, оно также уходит корнями в древнееврейскую традицию; ведь если мы вправе интерпретировать миф об Адаме и Еве через параллель Ямы и Ями в Ригведе[122], то грехопадение человека было не чем иным, как первым браком, в котором Ева была женихом, а Адам - соучастником. В драматической поэме Ригведы Яма соответствует древнееврейскому Адаму, его сестра Ями - Еве[123]. Ями жаждет стать матерью рода человеческого; Яма содрогается от нечестивости объятий сестры. Зенон уже представлял себе мировую проблему примерно в таком же виде[124]; но для восточного человека это больше, чем проблема космологии; это фундаментальное противостояние полов: женщина, жаждущая семейных ласк, против мужчины, стремящегося к идеальной чистоте. В книге Бытия запрет на яблоко кажется на первый взгляд бесцветным, однако смысл его не так уж и непонятен. После прикосновения к запретному плоду мужчина и женщина впервые ощущают стыд наготы, а Ева наказана предстоящими муками деторождения и рангом ниже мужа. Тем не менее она исполняет свое желание, ибо становится матерью всего живого. Трудно представить, что Павел, который всегда возводит человеческий грех к преступлению Адама и находит его наиболее бесстыдное проявление в сексуальных отношениях своего времени, мог представить себе грехопадение как-то иначе.

Запятнанность в деторождении.

479. Согласно точке зрения, которая, как мы считаем, скрыта во всем учении Павла о грехе, первородная порча лежит в деторождении и через рождение детей переходит от одного поколения человечества к другому; "через преемство от Адама все люди становятся мертвыми[125]". С этической точки зрения эта позиция очень чужда стоицизму; у стоиков это первый закон природы, который заставляет всех людей стремиться к продолжению рода; у апостола то же стремление заставляет их встать на путь смерти. Нам было бы слишком сложно обсуждать эту глубокую нравственную проблему, которая оказала глубокое влияние на всю историю христианской церкви. Однако нас очень волнует влияние этих настроений на доктрину Павла. Ведь из этого следует, что для достижения истинной нравственной или духовной жизни человеку необходимо новое рождение[126]; он должен стать сыном Божиим через излияние своего духа[127]. Это одна из самых знакомых павловских концепций, и нам легко связать ее со стоическо-павловским рассказом о творении, согласно которому человек был в первую очередь создан через Слово Божье и наделен Его духом. Но для иерусалимской общины все подобные концепции, по-видимому, были малопонятны и усугубляли глубокое недоверие к учению и методам святого Павла и его сподвижников, которое коренилось в пренебрежении к национальной традиции.

Ссора.

480. Это различие ментальных установок вскоре вылилось в открытую ссору. Это было неизбежно, и тот факт, что ссора подробно описана в текстах, из которых мы приводим цитаты, является одним из самых сильных доказательств их общей точности. Христиане в Иерусалиме объединились в националистическую партию; они требовали, чтобы все братья в первую очередь придерживались иудейских установлений. Павел отправился в Иерусалим[128], желая поспорить по этому вопросу с людьми с громким именем. Он был разочарован, как часто бывает с путешественниками, которые после испытаний и душевного подъема возвращаются в дом, к которому по-прежнему прилепилось их сердце. У Петра и

других не было аргументов, которые могли бы удовлетворить Павла; он ничему не мог у них научиться[129]; у них не было даже последовательной практики[130]. Поначалу нравственное чувство Павла было возмущено; он публично упрекнул Петра в двуличии. Через некоторое время он понял, что встретился с детьми; он вспомнил, что когда-то сам думал и поступал точно так же[131]. Иудеи в душе, домашние апостолы все еще говорили о чудесах[132], все еще жаждали возвращения Иисуса во плоти[133]. Философская религия была так же недоступна их пониманию, как и последовательная мораль. Благодаря легкомысленному применению доктрин Нагорной проповеди они дошли до глубокой нищеты[134]; они были готовы дать Павлу полное признание в обмен на благотворительную помощь. В этом им не было отказано, но к остальному своему учению Павел добавил главу о денежной независимости[135]; а в старости он оставил своим преемникам предостережения против "басен старых жен[136]" и "иудейских преданий[137]".

Развитие христианской мифологии.

481. Таким образом, впервые силы мифологии в христианской церкви столкнулись с силами философии. На данный момент Павел выглядел победителем; он получил формальное признание церкви и полное право продолжать свою проповедь, понимая, что она направлена в первую очередь на языческий мир[138]. Внешние события также были неблагоприятны для гебраистов: разрушение Иерусалима лишило их местного центра; неспособность Иисуса вновь явиться во плоти при жизни его сподвижников лишила их самой заветной надежды. Но их настроения и мысли в значительной степени остались неизменными. Павлу они отдавали свое уважение, Петру - свою любовь; и устойчивая традиция христианской церкви подтвердила это суждение. Ни один святой не был так любим, как Петр; ни одной церкви не было посвящено столько церковей по инстинкту привязанности многих людей; в то время как даже главенствующее положение Павла в священном каноне едва ли обеспечило ему нечто большее, чем формальное признание, за исключением ученых. Так было и с учением Павла; формально признанное ортодоксальным, оно осталось непонятым и недооцененным: его даже быстро переделали в ту мифологическую форму, против которой так яростно выступал сам Павел.

Рождение от Девы и воскресение.

482. Это расхождение во взглядах наиболее ярко иллюстрируется двумя доктринами, которые для обеих сторон были кардинальными пунктами христианской веры: божественная природа Основателя и Его воскресение. По последнему вопросу позиция гебраистов в достаточной степени подтверждается традицией Евангелий, все из которых категорически фиксируют как решающий факт, что тело Иисуса не было найдено в могиле на третий день; для паулистов этот момент совершенно неважен, и они пропускают его мимо ушей[139]. Для Павла же Иисус имел человеческое и естественное происхождение, родился от потомства Давида, родился от женщины, родился под законом[140]; в своем аспекте Христа он, как и его последователи, должен был родиться от духа и родиться заново[141]. Его заявление о происхождении от Давида (которое вряд ли означает больше, чем то, что он был еврейского происхождения) было кристаллизовано мифологами в двух официальных генеалогиях, которые настолько расходятся в деталях, что всегда были отчаянием словесных апологетов, но согласны в прослеживании родословной через Иосифа до Иисуса. Фраза "рожденный от духа" была истолкована с такой же буквальностью; но любители марвелов некоторое время ломали голову над тем, как включить "дух" в семейные отношения. В первом случае дух, по-видимому, отождествлялся с матерью Иисуса[142]; но неправильное понимание еврейского слова, которое не обязательно подразумевает физическую девственность[143], помогло закрепить за божественным родителем функцию отцовства. Антипатия к естественному

процессу деторождения, которую мы проследили в самом святом Павле и которая, несомненно, была не менее активна среди многих гебраистов, способствовала тому, что эта материализация философского догмата заняла высокое место среди формальных догм исторического христианства.

Учение о Слове.

483. Но если тенденция к мифотворчеству была еще жива в христианской церкви, то в направлении философии она стала уверенной и активной. Паулисты померились силами со своими прежними оппонентами; они чувствовали свое превосходство в интеллектуальной и нравственной силе, и они знали, что завоевали это превосходство благодаря контакту с языческим миром. Они еще больше, чем прежде, старались отстаивать интересы Христа перед язычниками; но буря и напряжение паулинских посланий со временем уступили место более спокойной атмосфере, в которой истины стоицизма получили более щедрое признание. Посетитель-стоик времен правления Траяна встретил бы в христианских кругах отношение, представленное нам четвертым Евангелием, в котором проблема Христовой природы стоит на первом месте и рассматривается на последовательно стоических началах. Святой Павел говорил об Иисусе как о "премудрости, которая от Бога[144]" и утверждал, что "от начала имел природу Божию[145]"; его преемники откровенно заявили, что Христос был Логосом, Словом[146]; и вместо мифа о рождении от Девы они намеренно положили в начало своего рассказа о Христе основополагающие принципы стоической физики и паулистического рассказа о духовном происхождении всех христиан.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Он был в начале с Богом. Все возникло через Него, и кроме Него ничто из существующего не возникло[147].

Всем, кто принял Его, им - то есть тем, кто уповает на Его имя, - Он дал привилегию стать детьми Божьими; они рождены как таковые не по человеческому происхождению, не по побуждению собственной природы, не по воле отца-человека, но от Бога.

И Слово пришло во плоти и жило некоторое время посреди нас, так что мы видели славу Его, славу Единородного Сына Отца, посланного от лица Его. Он был полон благодати и истины[148].

Стоический характер этого учения уже не скрыт, а провозглашен, и Отцы Церкви признают это в несомненных выражениях[149].

Учение о Троице.

484. В течение всего второго века нашей эры в христианскую общину стекались люди, воспитанные на стоических принципах. В ней они чувствовали, что им предстоит особая работа по созданию христианской доктрины, чтобы она могла противостоять всем бурям критики. Эти усилия постепенно вылились в создание школ по образцу философских сект. Такая школа была основана бывшим стоиком Пантеоном в Александрии в 181 году н. э., а его преемники Клеменс Александрийский (ум. ок. 215 г. н. э.) и Ориген (ок. 186-253 гг. н. э.) посвятили себя разработке теории божественной природы по стоическому образцу. Не все предложенные ими детали были приняты общим чувством христианского тела, но из дискуссии постепенно сложилось церковное учение о Троице[150]. Элементы этой доктрины уже прослеживаются в посланиях святого Павла, в которых доминируют представления о Боге-Отце, Христе и Божественном Духе. В следующем поколении мы находим Отца, Слово и Дух, а последний член триады все больше отождествляется со "святым духом" стоицизма. Но

эти три понятия (вместе с другими) являются в стоической доктрине различными именами или аспектами божественного единства. Сенека, например, писал в следующем тоне:

"В какую бы страну мы ни были изгнаны, с нами остаются две вещи: наша часть в звездном небе над головой и в окружающем мире, наше единственное право в моральных инстинктах нашего собственного сердца. Таков дар нам высшей силы, которая сформировала вселенную. Эту силу мы иногда называем "всеправящим Богом", иногда "бесплотной Мудростью", творящей могучие дела, иногда "божественным духом", распространяющимся через великие и малые вещи с должным тоном, иногда "судьбой" или неизменной последовательностью причин, связанных одна с другой[151]".

Здесь все многообразие терминов, используемых ранними стоическими учителями[152], сводится к четырем аспектам первой причины, а именно: Бог, Слово, божественный дух и судьба. Христианские писатели вычеркнули из этого ряда четвертый член, и появилась доктрина Троицы. Ее жесткая формулировка для школьных целей в виде "эти трое - одно" придала ей вид парадокса; но для людей, знакомых с философской терминологией, такая фраза была почти обычным явлением и действительно встречается в различных ассоциациях[153]. Последующее преобразование членов триады в три "личности" внесло упрощение, которое является лишь кажущимся, поскольку доктрина всегда должна оставаться бессмысленной, кроме как в качестве типичного решения старой проблемы "Единого и многих", поднятой до уровня конечного Бытия[154].

Последующая история.

485. В последующие века мифология и философия работали бок о бок в христианской церкви. Ни разу христиане философского склада не отбросили полностью веру в чудеса, и это в возрастающей степени заражало весь эллинистический мир, начиная со II века. Но этот дух уступчивости не был надежной защитой для людей, которые, в конце концов, были виновны в том, что они думали. Именно на этой почве в церкви начались первые гонения. Димитрий, епископ Александрии (ок. 230 г. н. э.), отлучил Оригена от церкви, заручившись поддержкой подавляющего большинства христианских церквей; тем не менее Ориген твердо стоял на своем и находил защитников во все века христианской истории[155]. На протяжении "темных веков" философская мысль почти угасла, а детское легкое верие достигло таких чудовищных размеров, что угрожало самому существованию общественной жизни. В церковных хрониках средневековья чудеса столь часты, что упорядоченный ход природы кажется исключением; ангелов и дьяволов так много, что люди почти забыты. Этим галлюцинациям и вымыслам монастыря, столь заслуженно высмеянным в *"Легендах Инголдсби"*[156], практический опыт повседневной жизни всегда должен был давать коррективы; на раздутое требование "веры" сказать "да" каждой нелепости приходилось отвечать утверждением критики, права сказать "нет". Реформация, ценой бесконечных усилий и жертв, уничтожила чудеса святых; современная критика не пощадила ни одного из чудес Ветхого Завета и начинает зарубать топором все чудеса Нового. С каждым днем среди разумных людей укрепляется убеждение, что "чудес не бывает"; то есть (говоря философским языком) дуализм Бога и природы поглощается более широким монизмом, согласно которому Бог и природа едины.

Христианская философия.

486. По мере того как кредит доверия к христианской мифологии падает, философское содержание новой религии вновь обретает свой авторитет. Доктрина "духовной жизни" еще не утратила своей свежести и силы; но чем пристальнее ее изучать, тем яснее становится, что она коренится в фундаментальных стоических представлениях о провидении и долге, а в

истории христианской церкви она особенно связана с жизнью и трудами апостола Павла. не предполагается, что очерк христианского учения, содержащийся в этой главе, является каким-либо полным или даже хорошо пропорциональным представлением о христианской вере; ибо мы неизбежно отбросили на задний план те элементы новой религии, которые заимствованы из иудаизма[157] или из личности основателя. Мы также не нашли в Павле стоического философа: остается провести более прямое и глубокое исследование, чтобы определить, какая из сил, будораживших его сложный интеллект, наиболее точно отражает его истинные и окончательные убеждения. Ни один человек, во всяком случае, никогда не признавал более откровенно конфликт как моральных, так и интеллектуальных влечений внутри себя; ни один человек никогда не предостерегал своих последователей более тщательно от принятия всех его слов как окончательных. С этими оговорками мы, возможно, рискуем присоединиться к надеждам одного из недавних авторов, наделенного немалой пророческой проницательностью:

"Учение Павла восстанет из могилы, в которой оно покоилось веками. Оно будет назидать церковь будущего; оно получит согласие более счастливых поколений, аплодисменты менее суеверных веков. Но всего этого будет слишком мало, чтобы оплатить долг, который Церковь Божия задолжала этому "наименьшему из апостолов, которому не подобало называться апостолом, потому что он гнал Церковь Божию[158]".

Стоицизм в настоящем.

487. Когда наступит этот день, будет признано, что стоицизм - это нечто большее, чем то, что имели в виду отцы Церкви, описывая его как часть "подготовки Евангелия"; что он скорее может рассматриваться как неотъемлемая часть христианского послания, или (как его недавно назвали) "корень христианства[159]". Если эта точка зрения верна, то стоицизм не умер и не умрет; независимо от того, верна она или нет, изучение стоицизма необходимо для полного понимания христианской религии, а также многих других фундаментальных концепций нашей современной жизни. До сих пор христианские церкви ежегодно отмечают один за другим праздники-близнецы Пятидесятницы и Троицы, в которых основы стоической физики излагаются для принятия верующими в христианском облачении; в то время как научный мир в последнее время в горячей спешке отказался от атомной теории как окончательного объяснения вселенной и занят восстановлением во всех ее основах стоической доктрины о всепроникающем эфире. В практических проблемах государственного управления и частной жизни мы в настоящее время слишком часто дрейфуем, как корабль без руля, руководствуясь лишь миражами условностей, по-детски встревоженные малейшим исследованием первых принципов; пока самые многочисленные классы не начинают открыто бунтовать против цивилизации, которая не вызывает к их разуму, а целый пол не возмущается подчинением, которое, кажется, не служит никакой четко определенной цели. В этой части философии мы можем, по крайней мере, сказать, что стоицизм четко сформулировал основные проблемы и начал прокладывать путь к их решению. Но это решение не будет найдено в изысках логических рассуждений: высшее значение имеет сила характера, способная в нужный момент сказать "да" или "нет". Именно в этом смысле (а не в каком-то более механическом толковании) мы понимаем слова основателя христианства: "Пусть ваш язык будет "Да, да" или "Нет, нет"; все, что сверх этого, исходит от лукавого"[160]. За простыми и прямыми людьми, которые доверяют себе, потому что доверяют силе, которая выше их самих, будущее.

ПЯТНАДЦАТЬ

[1] Что касается предполагаемых примеров обратного, см. Winckler, *Stoicismus*, pp. 5-14.

[2] Материал такого рода см. в только что процитированной диссертации Уинклера и в книге Лайтфута *"Филиппийцы"*, стр. 278-290.

[3] "Ибо и мы - потомство Его" Деян. xvii 28.

[4] 1 Кор. i 20-25.

[5] Иоанн i 1.

[6] В ссылках на книги Нового Завета в этой главе не делается попыток применить какую-либо точную критическую теорию их происхождения или датировки. Поскольку мы предполагаем, что вся христианская доктрина была изложена в устной форме задолго до того, как была зафиксирована в письменном виде, дата и обстоятельства создания письменного документа приобретают для данной цели второстепенное значение. Переводы из Нового Завета, как правило, взяты из книги д-ра Р. Ф. Веймута *"Новый Завет в современной речи"* (Лондон, 1903). Этот замечательный перевод имеет для данной цели большое отрицательное преимущество, поскольку отбрасывает на задний план массу ассоциаций, которые мешают современному читателю воспринимать слова писателей в их простом и естественном смысле; но, с другой стороны, доктор Веймут иногда маскирует технические термины древней философии настолько, что делает их неузнаваемыми. В таких случаях цитируется Пересмотренная версия, а иногда и греческий текст.

[7] Матф. xiii 55, Луки ii 48; см. ниже, § 482.

[8] Лука ii 46, 47. Такие люди, конечно, были бы типичными представителями духа "иудаизма", см. выше, § 22.

[9] См. трактовку мифа об Ионе (Мф. xii 40 и 41) и пророчества о возвращении Илии (Мф. xvii 10-13).

[10] Матф. xxiii 13.

[11] Матф. iv 1 - 11; Марк i 13; Лука iv 1 - 14.

[12] Матф. xii 1 - 13; Марк ii 23 - 28; Лука vi 1 - 10.

[13] Иоанн iv 21.

[14] Матф. v 5.

[15] Матф. vi 9 - 13; доксология впервые встречается в MS *Учения Апостолов*, и, вероятно, первоначально она не была связана с молитвой.

[16] Иоанн xiii 21.

[17] Лука xxii 44.

[18] Иоанн viii 6 и 8.

[19] Матф. v 48; Лука vi 40.

[20] Матф. xxvi 41; Марк xiv 38. Автор *Послания к Евреям* более полно использует технические термины стоицизма. По его словам, Христос был тронут всеми страстями слабых людей, но в степени, не доходящей до греха; οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν χωρὶς ἁμαρτίας Heb. iv 15. Таким образом, агония в саду, хотя и

сопровождалась громкими криками и слезами, не переходила границ здорового чувства осторожности (εὐλάβεια), или (как мы могли бы сказать) "беспокойства"; ib. v 7.

[21] John xx 28.

[22] Mark x 15.

[23] Acts xii 15.

[24] Эта антипатия к римскому правительству находит язвительное выражение в *Апокалипсисе Иоанна*.

[25] В вышеупомянутых книгах, кажется, нет ни одной определенной ссылки даже на молитву Господню или на какую-либо из притч.

[26] Например, о "любви" в 1 Кор. xiii, а о "вере" в Евр. xi.

[27] О конфликте между св. Павлом и Иерусалимской церковью см. ниже, § 480; о его тоне по отношению к тем, кто отличался от него, см. Галатам i 8 и 9; Кол. ii 4; 1 Тим. i 20, vi 3 - 5; Тит. i 10. Мягкое разъяснение такого стиля ведения спора содержится в Послании Иакова, см. прим. 39.

[28] "С таким усердием жители [Тарса] изучают философию и литературу, что превосходят Афины, Александрию и все другие школы обучения..... Рим хорошо знает, сколько литераторов вышло из этого города, ибо его улицы кишат ими" (Strabo xiv p. 673).

[29] Juv. Sat. iii 117 и 118; и см. выше, § 25, прим. 65.

[30] Римляне viii 20 и 21.

[31] Римлянам vi 17, 1 Кор. i 10.

[32] 2 Кор. xii 2 - 5.

[33] "знание о поведении, которого требует Закон, начертано на сердцах [язычников]" Рим. ii 15.

[34] ib.

[35] "совесть моя присоединяет свое свидетельство к моему" Рим. ix 1.

[36] ib.

[37] "Вера есть обоснованная уверенность в том, на что мы надеемся" Евр. xi 1. Таким образом, если чувственное познание, особенно зрение, требует признания, поскольку оно "объективно" и не зависит от личных пристрастий, то вера по сути своей субъективна и предполагает силу, с помощью которой (в согласии с божественным источником) личность доминирует над фактом.

[38] 2 Кор. i 19.

[39] "Не желайте сделаться учителями; ибо мы часто спотыкаемся и падаем, все мы" Иаков iii i и 2.

[40] "Кто поступает честно и правильно, тот приходит к свету" Иоан. iii 21; "если кто хочет творить волю Его, тот узнает об учении" ib. vii 17.

[41] "Желания [плоти] противятся желаниям духа, а желания духа противятся желаниям [плоти]" Гал. v 17; ср. Рим. viii 12 и 13.

[42] См. выше, § 460, прим. 20.

[43] "Есть тела небесные и есть тела земные" 1 Кор. xv 40; "как есть тело животное, так есть и тело духовное" ib. 44.

[44] 2 Кор. v 16.

[45] 1 Кор. xi 24, 25.

[46] "которые суть тень грядущих вещей, но тело Христово" Кол. ii 17 (пересмотренная версия).

[47] "Вселенная (τὰ πάντα) обязана Ему своим происхождением, была Им создана и имеет в Нем свою цель и назначение" Рим. xi 36 (перевод Веймута); "от Него и через Него и к Нему все" ib. (пересмотренная версия); "Бог, Отец, Который есть источник всех вещей" 1 Кор. viii 6. См. далее ib. xv 24 и 28.

[48] 'Христос, который есть образ Божий' 2 Кор. iv 4; 'он ярко отражает славу Бога и является точным представлением Его существа' Евр. i 3.

[49] "Христос есть видимое изображение невидимого Бога, Первенец и Господь всего творения" Кол. i 15; "во Христе обитает вся полнота Божьей природы" ib. ii 9.

[50] "В Нем все было создано...; через Него и к Нему все было создано" ib. i 16 (пересмотренная версия); "через Которого [Бог] сотворил века" Евр. i 2. Сравните вышеприведенное рассуждение о четырех причинах, § 179, и фразу Марка Аврелия: ἕκ σοῦ πάντα, εἰς σὲ πάντα, ἐν σοὶ πάντα К самому себе, iv 23.

[51] 'тех, кого Он предопределил к тому, чтобы они были подобны Сыну Его' Рим. viii 29; 'человек есть образ и слава Божия' 1 Кор. xi 7.

[52] "женщина есть слава мужчины; женщина берет свое начало от мужчины" 1 Кор. xi 7 и 8 (с особой ссылкой на Еву); ср. 1 Фес. iv 4 (R. V.), 1 Пет. iii 7.

[53] "издревле существовали небо и земля, последняя возникла из воды по [слову] Божию" 2 Пет. iii 5.

[54] "небеса с шумом прейдут, стихии разрушатся от сильного жара, а земля и все дела человеческие сгорят", ib. 10. Но сравните 1 Кор. iii 13-15.

[55] Пропуск объясняется презрением к бессловесным существам, см. 1 Кор. ix 9.

[56] "В теснейшем единении с Ним мы живем и движемся и имеем свое бытие" Деян. xvii 28; "единый Бог и Отец всех... властвует над всеми, действует через всех и обитает во всех" Еф. iv 6.

[57] "Бог поступает с вами, как с сынами; ибо какой сын, которого отец не наказывает?" Евр. xii 7.

[58] "Любящим Бога все содействует ко благу" Рим. viii 28.

[59] "Бог во Христе примирил с Собою мир" 2 Кор. v 19; ср. Кол. i 20.

[60] "Люди сии не оправдываются, потому что... помрачились умы их... по развращенным желаниям их" Римлянам i 20-24. Писатель противоположной партии говорит об этом еще яснее: Иаков i 13-15.

[61] "Наш конфликт - это не конфликт с простой плотью и кровью, но с деспотиями, империями, силами, которые контролируют и управляют этим темным миром, духовными воинствами зла, выступающими против нас в небесной войне" Еф. vi 12.

[62] "да будет благодарение ваше Богу Отцу во имя Господа нашего Иисуса Христа" ib. v 20.

[63] "Невозможно кровью тельцов и козлов взять грехи" Евр. x 4.

[64] "во Христе Иисусе ни обрезание, ни необрезание не имеют никакого значения" Гал. v 6.

[65] "если вы примете обрезание, то Христос ничего не даст вам" ib. v 2.

[66] "Вы скрупулезно соблюдаете дни и месяцы, особые времена года и годы. Я тревожусь о вас" ib. iv 10 и 11; ср. Кол. ii 16-19.

[67] παρακαλοῦν ὑμᾶς παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν Rom. xii 1.

[68] 2 Кор. xiii 5.

[69] 1 Кор. xiv 15.

[70] 1 Тим. ii 8.

[71] Рим. xvi 25 - 27; 1 Кор. i 4; 2 Кор. i 3; Еф. i 3 - 14, iii 20 и 21; 1 Тим. i 17. Сравните с 1 Петра i 3 - 5.

[72] "Все тело - его различные части, тесно прилегающие и крепко соединенные друг с другом, - растет при содействии каждого звена, с силой, соразмерной с потребностью каждой отдельной части" Еф. iv 16; ср. Рим. xii 4 и 5.

[73] 1 Кор. xv 44.

[74] Постоянно подчеркивается, что существует только один дух. В английских переводах двойная печатная форма "Дух и дух" маскирует истинное значение: "если есть общее разделение духа" Филипп. ii 1.

[75] "Вы можете, все и каждый, сделаться участниками самого естества Божия" 2 Петра i 4.

[76] ἔσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία Rom. i 21.

[77] "смертные тела наши не могут наследовать Царствия Божия, и тленное не наследует нетленного" 1 Кор. xv 50; "если мы и знали Христа как человека (κατὰ σάρκα), то теперь уже не знаем" 2 Кор. v 16. Паулинское учение о духовном воскресении, несмотря на его место в священном каноне, никогда не признавалось народным христианством, но оно нашло заметных защитников у Оригена в древние времена и у епископа Уэсткотта в последнее время. Ни одно из мнений [Оригена] не подвергалось более яростным нападкам, чем его учение о воскресении. Даже его ранние и поздние апологеты были в недоумении, защищая его. И все же нет такого пункта, в котором его проницательность была бы более заметной. Строго придерживаясь апостольского языка, он предвидел результаты, которые мы едва ли еще получили. Он видел, что именно "дух" формирует каркас, через который он проявляется; что тело остается неизменным не в силу какой-либо материальной непрерывности, а в силу

постоянства того, что дает закон, *соотношение*, как он его называет, его конституции (Frag. de res. ii 1, p. 34). Наши оппоненты говорят теперь, что эта идея - позднейшее уточнение доктрины, навязанное нам нуждами спора. Ответ заключается в том, что никакие острые спорные моменты не привели Оригена к такому выводу. По его мнению, это было ясное учение Святого Павла" Westcott, *Religious Thought in the West*, p. 244.

[78] "Мое искреннее желание - отойти и быть со Христом" Philipp. i 23.

[79] "Мы будем с Господом вечно" 1 Фесс. iv 17. И еще один писатель-паулист: "Мы видим, что они стремятся в лучшую землю, то есть в небесную. По этой причине Бог ныне приготовил для них город" Евр. xi 16.

[80] Используется термин κόκκος 'зерно' в 1 Кор. xv 37, но σπέρμα 'семя' ib. 38. Стоический термин σπέρματικὸς λόγος встречается у Иустина Мученика *Apol.* ii 8 и 13.

[81] 1 Кор. xv 16, 17.

[82] "находясь в теле, мы изгнаны от Господа; ибо мы живем жизнью веры, а не зрения" 2 Кор. v 6; "мы крещением нашим погреблись с Ним в смерти, чтобы и нам жить совершенно новою жизнью" Рим. vi 4; "предайте самих себя Богу, как живых людей, воскресших из мертвых" ib. 13.

[83] "Он не есть Бог мертвых, но живых людей" Матф. xxii 32.

[84] Матф. x 39, xvi 25, Иоанн xii 25.

[85] Иоанн v 24.

[86] "конец - жизнь вечная" Рим. vi 22 (пересмотренная версия); "у вас есть Жизнь веков как конечный результат" ib. (Веймут).

[87] "цель, к которой стремятся, - любовь, проистекающая из чистого сердца, чистой совести и искренней веры" 1 Тим. i 5.

[88] "именно в результате веры человек считается праведным, помимо действий, совершенных в послушании закону" Рим. iii 28.

[89] Тит. i 15.

[90] Римляне xiv 14.

[91] 1 Кор. xii 23.

[92] 1 Тим. iv 4.

[93] Eph. ii 19.

[94] "в Нем исчезли различия между иудеем и язычником, рабом и свободным, мужчиной и женщиной" Гал. iii 28.

[95] См. выше, § 355.

[96] πρῶτης καὶ ἐπιείκεια 2 Кор. x 1.

[97] 1 Кор. xiii. О постоянстве Осторожности см. § 460, прим. 20.

[98] Справедливость (δικαιοσύνη) 1 Тим. vi 11; мужество (ὑπομονή) 1 Тим. vi 11, (δύναμις) 2 Тим. i 7; трезвость (ἐγκράτεια) Гал. v 23.

[99] Рим. i 26 - 30; Гал. v 19 и 20; Кол. iii 5.

[100] 2 Кор. ii 7, vii 10.

[101] "Я буду продолжать работать, чтобы способствовать вашему прогрессу" Филипп. i 25; "с глазами, устремленными к цели, я продвигаюсь вперед" ib. iii 14. Существует также (как это ни парадоксально) прогресс в правонарушениях; "они будут переходить от плохого к худшему в нечестии" 2 Тим. ii 16.

[102] Используется технический термин τὰ ἀνήκοντα (Eph. v 4, Philem. 8), один раз только (в отрицательной форме) καθήκοντα (Rom. i 28).

[103] В том смысле, в каком слово "политический" употреблено выше, §§ 302-311.

[104] Рим. xiii 1-9; Ефес. v и vi; Кол. iii 18-25; Тит. ii 1-10; 1 Петр ii и iii.

[105] "Вы - священство царского рода" 1 Петра ii 9.

[106] "как нищие, но даем богатство многим; как не имеющие ничего, но надежно обладающие всем" 2 Кор. vi 10.

[107] "где дух Господень, там свобода" 2 Кор. iii 17.

[108] "всякий, делающий грех, есть раб греха" Иоанн viii 34.

[109] "если я лишен любви, то я ничто" 1 Кор. xiii 2.

[110] Именно ἡ κακότης, а не αὐτάρκεια (2 Кор. iii 5 и 6), последнее слово употребляется в другом смысле, о чем см. § 480, прим. 135.

[111] Термин (ἁμαρτία, *peccatum*) - стоический.

[112] Lightfoot, *Philippians*, p. 296. Эта точка зрения стала известна благодаря трактовке Мильтоном грехопадения человека в "*Потерянном рае*". Там запрет на запретный плод - не что иное, как проверка на готовность к послушанию. Эта точка зрения кажется совершенно чуждой святому Павлу, который всегда говорит о грехе как о грехе самом по себе, а не как о следствии воли Творца.

[113] Eph. v 12 (R. V.).

[114] Rom. i 26.

[115] 1 Кор. v 1.

[116] 1 Кор. vii 1-8.

[117] "Хорошо, если мужчина полностью воздерживается от брака. Но так как блуда много, то каждый муж должен иметь свою жену" 1 Кор. vii i и 2.

[118] "Если ты женишься, то не согрешил" ib. 28.

[119] "Если женщина не хочет носить покрывала, пусть обрежет и волосы свои" 1 Кор. xi 6. О дикарском табу на женские волосы см. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 78.

[120] 1 Кор. xi 10.

[121] ib. xiv 34 и 35.

[122] Rigveda x 10.

[123] См. перевод автора в его *"Ригведе"* (Лондон, 1900).

[124] См. выше, § 307.

[125] "Как через Адама все умирают, так и через Христа все оживут" 1 Кор. xv 22.

[126] "Бог по великой милости Своей возродил нас заново" 1 Пет. i 3; "вы возрождены от зародыша не тленного, но нетленного" ib. 23.

[127] "все вы сыны Божии по вере" Гал. iii 26.

[128] Гал. ii 1.

[129] ib. 6.

[130] ib. 12.

[131] 1 Кор. xiii 11.

[132] ib. i 22.

[133] James v 8.

[134] Иак. i 27, ii 15-17, v 1-3.

[135] 2 Кор. ix 8 (технический термин - αὐτάρκεια); "если кто не хочет трудиться, тот и не ешь" 2 Фес. iii 10.

[136] "мирские (т. е. материалистические) истории, годные только для легковверных старух, не имеют ничего общего с" 1 Тим. iv 7.

[137] Тит. i 14.

[138] Galatians ii 9.

[139] '[Христос] умер плотию, но ожил духом' 1 Петра iii 18.

[140] '[Иисус Христос], Который по Своему человеческому происхождению принадлежал к потомству Давида, но по святости Своего Духа воскресением решительно доказал, что Он - Сын Божий' Римлянам i 4; "Бог послал Сына Своего, рожденного от женщины, рожденного под законом" Гал. iv 4.

[141] 1 Петра i 3.

[142] В рассказе о Преображении в *Евангелии к Евреям* (p. 15, 36 Hilgenfeld; Preuschen *Antileg.* 4) Иисус говорит: "В последнее время мать моя, святой дух, схватил меня за один из моих волос и унес меня на большую гору Фавор". Здесь Ориген восстанавливает философское толкование, ссылаясь на Матф. xii 50; "кто будет исполнять волю Отца Моего... есть Матерь Моя" *Comm. in Joh.* ii 12, p. 64 D. Современные авторы отождествляют Марию с Премудростью (σοφία) Божьей. См. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, vol. ii p. 1614.

[143] Matt. i 23.

[144] 1 Кор. i 30.

[145] Philipp. ii 6.

[146] "То, что было от начала... о Слове жизни" 1 Иоанн i 1; "имя Ему - Слово Божие" Откр. xix 13.

[147] Иоанн i 1 - 3.

[148] Иоанн i 12-14.

[149] "apud vestros quoque sapientes λόγος (id est sermonem atque rationem) constat artificem videri universitatis" Tert. *Apol.* 21; "Zeno opificem universitatis λόγος praedicat, quem et fatum et necessitatem et animum Iovis nuncupat" Lact. *Div. inst.* iv 9. Естественно, христианские авторы рассматривают стоическую доктрину Логоса как "предвосхищение" своей собственной, точно так же, как в наши дни дарвинисты, позаимствовав у Эпикура учение об атомах, рассматривают первоначальную доктрину как "чудесное предвосхищение" современной науки. Иустин Мученик идет дальше и заключает, что все верующие в Логос были (по предвосхищению) христианами: οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰ σὶ καὶ ἄθεοι ἐνομίσθησαν *Apol.* i 46.

[150] Термин впервые использован Феофилом (ок. 180 г. н. э.) для обозначения Бога, Его Слова и Его Премудрости.

[151] В этом отрывке неоднократно обнаруживалось "предвосхищение" доктрины Троицы; например, в XVIII веке иезуитом Юэ (Winckler, *der Stoicismus*, p. 9); в нашей стране доктором Хеберденом (см. Caesar Morgan, *An investigation of the Trinity of Plato*, Holden's edition, 1853, p. 155); и совсем недавно Амедеем Флери и другими (Winckler, p. 8).

[152] См. выше, § 242.

[153] Например, в 1 Иоанна v 8, и (по существу) в 1 Кор. xiii 13.

[154] Каким бы ни был церковный или юридический смысл слова "человек", в своем первоначальном философском значении оно выражает аспект индивидуальности, а не личность: см. использование этого термина Цицероном, цитированное выше, § 271, прим. 42.

[155] См. выше, § 470, прим. 77.

[156] Эта книга претендует на звание классической; среди других книг аналогичного назначения можно упомянуть "Сумерки богов" Р. Гарнетта (новое издание, Лондон, 1903).

[157] К этим элементам мы относим все то, что христианство почерпнуло из персизма через иудаизм. Мы уже упоминали о персидских верованиях, воплощенных в "молитве Господней"; но обсуждение эсхатологии, которая так широко представлена в популярных представлениях о христианстве, но которая, как теперь считается, имеет лишь незначительное отношение к его характерному посланию, осталось за рамками нашей темы. По этому вопросу см. особенно Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Giessen, 1909), pp. 90-135.

[158] Мэтью Арнольд, *Святой Павел и протестантизм* (Популярное издание, стр. 80).

[159] Полное название книги Винклера, из которой мы уже часто цитировали, - *Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums*.

БИБЛИОГРАФИЯ.

В скобках указаны номера по каталогу Британского музея.

Даты обычно указываются по последнему доступному изданию.

I. ANCIENT WRITERS AND PHILOSOPHERS.

Achilles (the astronomer). *Isagoge ad Arati phaenomena*. In Migne's *Patrology*. (2001 c.) A better text in E. Maass' *Aratea*; see 'Aratus.'

Aëtius (1st cent. A.D.). *Placita philosophiae*. In 'Doxographi Graeci' ed. H. Diels, 1879. (2044 f.)

Alexander of Aphrodisias (circ. 200 A.D.). In *Aristotelis metaphysica*, ed. M. Hayduck (Ac. 855/9); in *Arist. Top.* ed. M. Wallies (Ac. 855/9); *de anima, de fato, de mixtione*, etc. ed. I. Bruns (2044 f.)

Ammonius (the grammarian) of Alexandria. In *Aristotelis analytica*, ed. M. Wallies. (Ac. 855/9.)

Antigonus (of Carystus, circ. 250 B.C.). *Mirae auscultationes*, ed. A. Westermann, in 'Paradoxographi Graeci.' [His life of Zeno is the basis of that given by Diogenes Laertius.] Antigonus von Carystos, by Wilamowitz-Moellendorf, 1881. (12902 ee 25.)

Antipater (of Tarsus). Fragments in H. von Arnim 'Stoicorum veterum fragmenta.' (8460 k.)

Antoninus, M. Aur. See Aurelius.

Apollonius (of Tyana; Neo-Pythagorean philosopher, ob. 97 A.D.). *Ap. of T., a study of his life and times*, by F. W. Groves Campbell, 1908. (10606 l 4.) See also Mead, G. R. S., and Whittaker, T.

Aratus. *Phaenomena*, ed. E. Maass, 1893. (11312 f 58.) Comm. in *Aratum reliquiae*, coll. E. Maass, 1898. (11313 gg 1.)

Maass, E. Aratea. 1892.

Areius Didymus (time of Augustus). The presumed fragments collected by H. Diels in 'Doxographi Graeci.' 1879. (2044 f.)

Aristo. *De Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi Stoicis commentatio*. N. Saal, 1852. (10605 e 33.) See also the article by H. von Arnim, in *Pauly-Wissowa* ii 957 sqq.

Aristotle. The commentaries on Aristotle are valuable authorities for Stoic teaching; new editions are in course of publication by the Royal Prussian Society of Science. The most important for our purpose are those of Alexander, Dexippus, Philoponus, Simplicius, and Themistius. (Ac. 855/9.)

Butcher, S. H. Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art. 1902. (2236 cc 9.) [Contains a discussion of the phrase *κάθαρσις τῶν παθημάτων*.]

Hicks, R. D. Arist. de anima, 1907.

Wallace, Edwin. Aristotle's Psychology in Greek and English, with introd. and notes. 1882. (2236 cc.)

Arrianus, Flavius (2nd cent. A.D.). Ed. A. G. Roos, in Bibl. Teub. (2047 c.)

Athenaeus. Ed. G. Kaibel, 3 vols., in Bibl. Teub. (2047 e.)

Augustinus (353-430 A.D.). In the Corpus Script. Eccles., vols. 25-28. (2003 d.)

Aurelius, M. Antoninus. Ed. with commentary by Gataker, 1652, with preface 'de Stoica disciplina cum sectis aliis collata.' Of this book G. Long says, 'it is a wonderful monument of learning, and certainly no Englishman has yet done anything like it.' (12205 ff 3.) Also ed. by J. Stich, in Bibl. Teub. (2047 e.) Also by J. H. Leopold, in Script. Cl. Bibl. Oxon. (2046 b.)

There are numerous translations. By M. Casaubon, 5th ed. 1692 (231 c 14), and edited with introd. by W. H. D. Rouse, 1899; by G. Long, 1862, and with an essay by Matthew Arnold attached, 1904 (12204 p 3/15); by J. Collier, revised by Alice Zimmern, 1891 (012207 l 3); by John Jackson, 1906 (8410 ee 23); and by G. H. Rendall, with introductory study on 'Stoicism and the last of the Stoics,' 1898 (08461 g 1).

Treatises by the following:

Alston, L. Stoic and Christian in the second century. 1906. (4532 de 6.)

Bach, N. De M. Aurelio Ant. Imperatore philosophante.

Bodek, Arn. M. Aur. Ant. als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi, 1868. (10605 ee 29.)

Braune, A. M. Aurel's Meditationen, 1878.

Crossley, Hastings. The fourth book, with translation, commentary, and appendix on C. Fronto, 1882. (8462 d 12.)

Dartigne-Peyrou, J. Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme, 1897. (4530 ee 30.)

Davis, C. H. S. Greek and Roman Stoicism and some of its disciples, 1903. (08461 g 11.)

Ellis, Robinson. The correspondence of Fronto and M. Aurelius. (11312 g 11/4.)

Königsbeck, Max. De Stoicismo M. Antonini, 1861. (8461 bbb 33.)

Pollock, Sir Fred. See *Mind*, 1st series, vol. iv, pp. 47-68.

Renan, J. E. Marc-Aurèle et la fin du monde antique. 1882. (A, B 35090.) Translated by W. Hutchinson, 1904. (012208 ee 120.)

Russell, E. W. Marcus Aurelius and the later Stoics. 1910.

Schuster, J. Ethices Stoicae apud M. Aur. Ant. fundamenta. 1869.

Smith, B. E. Selections from the original Greek, with introd. New York, 1899. (8411 de 4.)

Steinhauser, K. Filosofie stoicka a Cisar Mark Aurel. Caslau, 1892.

Suckau, M. E. Étude sur Marc-Aurèle, sa vie et sa doctrine, 1858. (8461 c. 10.)

des Vergers, M. Noel. Essai sur Marc-Aurèle, 1860. (10605 ee 19.)

Watson, P. B. M. Aurelius Ant. 1884.

Zeller, Ed. See his Vorträge und Abhandlungen, pp. 82-107.

Censorinus. De die natali liber, ed. F. Hultsch. (2047 g.)

Chalcidius. In Timaeum, ed. Wrobel. (8462 dd 2.)

Chrysippus. See Stoicorum veterum fragmenta, ed. Hans von Arnim. 3 vols., 1903-5. (8460 k.)

Baguet, F. N. G. De Chrysippi vita, etc. Louvain, 1822.

Bergk, Theodor. De Chrys. libris περί ἀποφατικῶν. Cassel, 1841.

Gercke, A. Chrysippea. 1885. (R. PP. 4986.)

Nicolai, R. De logicis Chrysippi libris. Quedlinburg, 1859.

Petersen, C. Philosophiae Chrysippeae fundamenta. 1827. (714 d 38.)

Cicero, M. Tullius. Philosophica omnia, ed. R. Klotz. 2 vols. 1840, 1. Libros qui ad rempublicam et ad philosophiam spectant ed. Th. Schiche. 9 vols. Prag, 1881-1890. (11305 bb.)

Bernhardt, C. M. De Cicerone graecae philosophiae interprete. 1865.

Brandis, C. A. See Rheinisches Museum iii 541 sqq. (R. PP. 4980, 1.)

Gedike, Fr. Zusammenstellung der auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen Stellen des Cicero. Berlin, 1814.

Hirzel, Rudolf. Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. 3 vols., 1877-83. (8462 cc 12.)

Levin, T. W. Six lectures introductory to the philosophical writings of Cicero. 1871. (8461 ee 19.)

Merguet, P. A. H. Lexicon zu den philosophischen Schriften Cicero's. 3 vols. 1889-94. (12933 l 13.)

Thiaucourt, C. Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques. 1885. (8460 f 8.)

Academica. Edited with full commentary by J. S. Reid. Also translation. 2 vols. 1885. (2282 d 2.)

de Divinatione.

de Fato.

de Finibus. Ed. J. N. Madvig. 3rd ed., 1876. (8408 g 6.) Ed. with introd. and commentary by W. M. L. Hutchinson, 1909. (08407 f 26.)

de Legibus.

de Natura Deorum. Ed. with introd. and comm. by J. B. Mayor. 3 vols. 1880-5. (2236 e 8.)

de Officiis. Ed. H. Holden, 7th ed. 1891. (2282 a 1.) Erklärende Ausgabe von C. F. W. Müller, 1882. Translated by G. B. Gardiner, 1899.

Paradoxa. Erklärt von Max Schneider, 1891.

de Republica. La République de Cicéron traduite ... avec un discours préliminaire, par A. F. Villemain. 1858. (12238 ee 2.)

Tusculanae disputationes. Erk. von Otto Heine, 1896.

Corssen, P. De Posidonio Rhodio M. Tulli Ciceronis in libro i Tusc. disp. et in Somnio Scipionis auctore. Rhein. Mus. xxxvi p. 505 sqq. (R. PP. 4980, 1.)

Zietschmann, G. De Tusc. disp. fontibus. 1868.

Cleanthes. The fragments collected by A. C. Pearson, 1891 (2280 aa 3); and by H. von Arnim in 'Stoic. veterum fragm.' 1903-5. (8460 k.)

Mohnike, G. C. F. Cleanthes der Stoiker. (832 b 14.)

Wachsmuth, C. (i) Cleanthis physica; (ii) commentatio de Cleanthe Assio, 1874.

Clemens (of Alexandria, 150-211 A.D., and head of the Catechetes-school there), ed. G. Dindorf, 4 vols. 1869. (3805 bbb 22.) Protreptikos and Paidagogos ed. Otto Stählin, 1905.

de Faye, E. Clém. d'Alexandrie. Études sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au I^{er} siècle, 1906. (R. Ac. 8929/7.)

Cornutus, Lucius Annaeus. De natura deorum 1 ed. Fr. Osann; adj. est J. de Volloison, de theologia physica Stoicorum commentatio. 1844. (1385 g 4.) Ed. G. Lang. 1881. (2048 a.)

de Martini, G. J. Disp. de L. A. Cornuto, 1825. (8461 cc 12.)

Reppe, R. De L. A. Cornuto. 1906.

Crates (of Mallos). De Cr. Mall. adiectis eius reliquiis. C. Wachsmuth, Leipzig, 1860.

Demetrius (of Magnesia, 1st cent. B.C.). D. Magnetis fragm. 1858. (11335 f 43.) He wrote a life of Zeno which is quoted by Themistius.

Dexippus (Platonist of 4th century A.D.) Ed. A. Busse. (Ac. 855/9.)

Diocles (of Magnesia). He wrote lives of the philosophers, from which Diogenes Laertius quotes freely.

Diogenes (of Seleucia or Babylon). See H. von Arnim 'Sto. vet. fragmenta.' (8460 k.)

Diogenes Laertius ('Laertius' is a nickname based on a verse of Homer; about 230 A.D.). Lives of the philosophers, in ten volumes, based upon earlier works. Our principal authority for Stoic doctrine. In Bibl. Teub., 2 vols. (10606 a 23.) English trans, by C. D. Yonge, 1848.

Dion Cassius. Historia Romana. Ed. J. Melber in Bibl. Teub. (2048 a.)

Dion of Prusa (popular philosopher, circ. 50 A.D.). Ed. J. de Arnim. (11391 ee 5.)

von Arnim, H. Leben und Werke des Dio von Prusa, mit einer Einleitung 'Sophistik, Rhetorik, und Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung.' 1898. (8460 g 20.)

Dionysius (of Halicarnassus). Ed. H. Usener and L. Radermacher. In Bibl. Teub. (2048 a.) Contains an account of Chrysippus.

Epictetus. Ep. diss. libri IV. Gr. et Lat. Ann. ill. J. Schweighäuser, 1799, 1800. (8459 g 4.) Ep. dissertationes, ed. H. Schenkl. In Bibl. Teub. (2278 k 5.) The references to the life of Epictetus are also collected here. A commentary exists dating from the 6th century A.D. See Simplicius. Translation with notes, a life of Epictetus, and a view of his philosophy, by G. Long, 1848. (8460 ccc 30.) Popular edition in 2 vols., 1891.

Asmus, R. Quaestiones Epicteteae. Freiburg, 1888. (8463 i 6/2.)

Bernard, Edw. R. Great Moral Teachers; Epictetus. (8410 p 29.)

Bonhöffer, A. Epictet und die Stoa. 1890. (8460 g 11.) Die Ethik des Stoiker's Epictet. 1894.

Brandis, C. A. Epictetus (Dict. of Greek and Roman Biography).

Braune, A. Epictet und das Christenthum. Zeits. f. kirchl. Wiss., 1884-9.

Bruns, Ivo. De schola Epicteti. Kiel, 1897.

Crossley, H. Golden sayings of Epictetus, etc. 1903. (8462 de 8.)

Farrar, F. W. Seekers after God: Epictetus. 1876. (3605 bb 3.)

Grosch, G. Die Sittenlehre des Epictetus. Wernigerode, 1867.

Rouse, W. H. D. Words of the ancient wise, from Epictetus. 1906. (8462 de 14.)

Schenkl, H. Die epiktetischen Fragmente. Wien, 1888.

Schränka, E. M. Der Stoiker Epictetus und seine Philosophie. Frankfurt, 1885.

Stuhrmann, J. De vocabulis notionum philosophicarum ab Epicteto adhibitis. Neustadt, 1885.

Thurot, Charles. Epictète, Manuel. 1892. (8460 aaa 37.)

Zahn, Theodor. Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniss zum Christenthum. Erlangen, 1895.

Epiphanius (Bishop of Constantia). Adversus haereses prooemium. (3627 c 19.)

Eusebius. Evangelica praeparatio, etc. Berlin, 1897. (2004 f.)

Fragmenta Herculaniensia. Ed. by Walter Scott. 1885. (7706 ee 13.)

Fronto. M. Cornelii Frontonis et M. Aurelii imperatoris epistulae. Ed. S. A. Naber. 1867. (10905 ccc 19.)

Galenus, Claudius (of Pergamus; circ. 131-200 A.D. He was a physician who attended the family of Marcus Aurelius, and he gives large extracts from Chrysippus' books *de anima* and *de affectibus*). Ed. C. G. Kuhn, 20 vols., 1821-3. (541 d 1 to 20.) This edition has a good index; its pages are referred to by the letter K. Also edited by Marquardt, Müller, and others in Bibl. Teub. 1884-93. (2048 b.) Also an edition by Iw. Müller of the book *de placitis Hipp. et Plat.*, the pages of which are referred to by the letter M.

Gellius, Aulus (2nd cent. A.D.). Post M. Hertz ed. C. Hosius in Bibl. Teub. (2048 b.)

Hecataeus (a geographer of Miletus, circ. 500 B.C.). *Fragm. Gr. et Lat. ed. C. et Th. Müller in 'Hist. Graec. fragmenta,'* vol. i. Paris, 1878-85. (2053 b.)

Hecato (of Rhodes). *Panaetii et Hecatonis fr. coll. H. N. Fowler.* 1885.

Heracleides (of the Pontus; a pupil of Plato, and propounder of the heliocentric system). See Steigmüller, H. in the *Archiv f. d. Geschichte d. Philosophie* xv, pp. 141 sqq. (PP. 1253 ba.)

Heracleitus (of Ephesus). H. *Ephesii reliquiae*; rec. I. Bywater, 1877. (8460 ee 18.) H. Diels in 'die Fragmente der Vorsokratiker,' 1903. (2044 e.) H. von Ephesos, gr. und deutsch, von H. Diels, 1909.

Bernays, J. Neue Bruchstücke des H. (4980, 1 and 204 g h); die Heraklitischen Briefe, 1869. (8461 dd 18.)

Campbell, Lewis. Heraclitus and Parmenides, in his edition of Plato's *Theaetetus*. 1883. (12204 f 19.)

Diels, H. Heraklit: eine Studie. 1904. (8461 ee 41.)

Drummond, James. See his *Philo-Judaeus*, 1888. (8485 d f 18.)

Gladisch, A. Herakleitos und Zoroaster. 1859. (4504 d 15.)

Gomperz, Th. Zu Heraklit's Lehre. 1887.

Lassalle, F. J. G. Die Philosophie H. 2 vols., 1858. (8461 e 22.) Also a new edition by Löwenthal in 4 vols.

Pfleiderer, Edmund. Die Philosophie des H. im Lichte der Mysterienidee. 1886. (8485 e 28.)

Schäfer, G. Die Philosophie d. Heraklit von Ephesus u. d. moderne Heraklitforschung. 1902.

Schultz, W. Pythagoras und Heraklit. 1905.

Wendland, P. Ein Wort des H. im neuen Testament. 1899.

Herillus. *Krug, W. T.* H. de summo bono sententia, 1822.

Hermias (perhaps 5th or 6th cent. A.D.). *Irrisio gentilium philosophorum.* Ed. J. C. Th. von Otto, Jena, 1872. Quoted in Diels' 'Doxographi Graeci.'

Herodotus. The history transl. into English by G. C. Macaulay. 2 vols. 1890. (2280 aa 2.)

Hierocles (Stoic). *Ethische Elementarlehre*, her. von H. von Arnim und Schubart. 1906.

Prächter, K. Hierokles der Stoiker. 1901.

Hippolytus (Bishop in 2nd cent. A.D.). Ed. G. N. Bonwetsch and H. Achelis. 1897. (2004 f.)

Iamblichus (Neo-platonist philosopher, early in 4th cent. A.D.). Rec. G. Parthey, 1857.

Iulianus (the emperor). Ed. F. C. Hertlein, in *Bibl. Teub.* (2048 d); transl. by C. W. King (2500 f 13.)

Gardner, Alice. Julian the Philosopher. 1890. (10601 f 30.)

Rendall, G. H. The Emperor Julian, Paganism and Christianity. 1879. (4534 cc 8.)

Iustinus (historian, circ. 4th cent. A.D.). *Historiarum Philippicarum libri xlv.* Ed. C. H. Frotscher. 3 vols., 1827. (9040 cc 12.)

Iustinus (the martyr: circ. 105-165 A.D.). Op. Gr. et Lat. ed. J. C. Th. von Otto. 3 vols. 1876-81. (3622 cc 3.)

Lactantius (3rd cent. A.D.). Ed. S. Brandt and G. Laubmann in Corpus Script. Eccl. Lat. (2003 d.)

Lucanus, M. Annaeus. Pharsalia, ed. C. E. Haskins. 1887. (2045 e.) Scholia in Lucanum. 1869. (11312 g 30.)

Diels, H. Seneca und Lucan. Abh. d. Ak. d. Wiss. z. Berlin, 1885. (Ac. 855/6.)

Lucianus (of Samosata, 130-200 A.D.). Ed. J. Sommerbrodt. 3 vols. 1886-99. Ed. Nils Nilén in Bibl. Teub. (2048 d.)

Bernays, J. Lucian und die Kyniker. 1879. (8462 cc 10.)

Lucilius, C. Rec. F. Marx. 2 vols. Leipzig, 1904-6.

Lucretius, T. Carus. Ed. H. A. J. Munro. 3 vols. 1893. (2045 h.)

Masson, J. Lucretius, Epicurean and Poet; with notes and comments by J. S. Reid. 2 vols. 1907-9. (2282 c 22.)

Macrobius. Ed. F. Eyssenhardt in Bibl. Teub. (2278 c 9.) On the λόγοι σπερματικοί see *Saturnalia* vii 16.

Marcellinus, Ammianus (historian, of 5th cent. A.D.). Ed. V. Gardthausen in Bibl. Teub. (2048 d.) Ed. C. U. Clark, Berlin, 1910.

Michael, H. De Amm. Marc. studiis Ciceronianis. Breslau, 1874.

Maximus (of Tyre: 2nd cent. A.D.). Ed. F. Dübner, Paris, 1840. (2046 e.) Ed. H. Hobein, 1910. Transl. by T. Taylor. 2 vols. 1804. (1385 g 3.)

Minucius, M. Felix (3rd cent. A.D.). Ed. H. Bönig in Bibl. Teub. 1903. (2047 a.)

Musonius, C. Rufus. Ed. O. Hense in Bibl. Teub. (2048 e.)

Baltzer, E. Musonius' Charakterbild aus der römischen Kaiserzeit. 1871.

Bernhardt, Otto. Zu Musonius Rufus. Sorau, 1866.

Pflieger, T. Musonius bei Stobaeus. Tauberbischofsheim, 1897.

Wendland, P. Quaestiones Musonianae. Berlin, 1886. (11312 dd 12/4.)

Nemesius (5th cent. A.D.). De natura hominis (in Greek). In Migne's Patrology. (2001 d.) Nemesius drew largely from Aëtius.

Origenes (185-254 A.D.). In Migne's Patrology. (2004 f.) Commentary on St John, ed. A. E. Brooke. 1896. Philosophumena: revised text with introd. etc., by J. A. Robinson, 1893.

Fairweather, W. Origen and Greek Patristic Theology. (10600 eee 7/13.)

Falconer, J. W. Origen and the return to Greek theology. Biblia Sacra liii, pp. 466 sqq.

Westcott, B. F. Origen and the beginnings of Christian philosophy. In his *Essays in the history of religious thought in the West*. 1891. (8486 aaa 1.)

Orphica. Ed. E. Abel. Prag, 1885.

Maass, E. Orpheus; Untersuchungen z. gr. röm. altchristl. Jenseitsdichtung und Religion. 1895.

Panaetius (180-110 A.D.). *P. et Hecatonis librorum fragm. coll.* H. N. Fowler, 1855. *Disputatio hist. de P. Rhodio.* F. van Lynden. Leyden, 1802. (8460 cc 16.)

Papiri Ercolanesi, ed. D. Comparetti. Turin, 1875. Contains an index to the Stoic philosophers.

Pausanias. Ed. H. Hitzig and H. Blümer, 1896-1910. (2044 f.) Transl. with comm. by J. G. Frazer, 1898. (2044 e.)

Persius, A. Flaccus. Ed. with transl. and comm. by J. Conington. Third edition by H. Nettleship, 1893.

Houck, M. E. De ratione stoica in Persii satiris conspicua. Daventriae, 1894.

Philo (of Alexandria, circ. 20 B.C. to 50 A.D.). Ed. T. Mangey, 1742. (691 k 78.) Ed. L. Cohn et P. Wendland, 1896-1906. (8459 h and 3623 de.)

Arnim, H. von. Quellenstudien z. P. von Al. 1888.

Drummond, James. Philo Judaeus. 1888.

Freudenthal, J. Die Erkenntnisslehre P.'s von Al. 1891.

Harnack, A. De Phil. Jud. λόγῳ inquisitio. 1879.

Heinze, Max. Die Lehre vom Logos in d. griech. Philosophie. 1872.

Lake, J. W. Plato, Philo and Paul; or the pagan conception of a divine λόγος the basis of the Christian dogma. 1874. (4027 e 7/5.)

Mills, L. H. Zarathustra, Philo, the Achaemenids, and Israel. 1905. (4506 ee 26.)

Wendland, P. Die philos. Quellen des P. in s. Schrift über die Vorsehung. 1891. P.'s Schrift über die Vorsehung. 1892. (8460 f 4.)

Philodemus (of Gadara, 1st cent. B.C.). In *Bibl. Teub.* (2048 e.)

Gomperz, Th. Zu Philodem's Büch. v. d. Musik. 1885.

Philoponus (Aristotelian commentator, 7th cent. A.D.). Ed. M. Hayduck and others for Royal Prussian Academy. 1887-. (Ac. 855/9.) The *comm. in Aristotelis physica* is of special value for its account of the Stoic logic.

Plotinus (Neo-platonist, 205-270 A.D.). Ed. R. Volkmann in *Bibl. Teub.* (2048 f.) He criticized specially the Stoic doctrine of categories.

Plutarchus (circ. 46-120 A.D.). *Moralia*, ed. G. N. Bernardakis in *Bibl. Teub.* (2047 a, etc.)

Posidonius. *Pos. Rhodii rell. coll.* J. Bake. 1810. (91 i 1.)

Corssen, P. De Pos. R. Ciceronis in lib. i. Tusc. disp. et in somn. Scip. auctore. 1878. Rhein. Mus. xxxvi p. 505. (R. PP. 4980, 1 and 2049 h i.)

Hultsch, F. Pos. über d. Grösse und Entfernung d. Sonne. 1897. (Ac. 6770.)

Scheppig, R. De Pos. Apamensi. Berlin, 1870. (8367 f 7/12.)

Schühlein, F. Zu Posidonius Rhodius. Freising, 1891. Über P.'s Schrift περὶ ὠκεανοῦ. 1900.

Töpelmann, V. E. P. De Pos. Rhodio rerum scriptore. Bonn, 1867. (8363 b 7/13.)

Proclus Diadochus (Platonic commentator, 5th cent. A.D.). In Bibl. Teub.

Seneca, L. Annaeus. Opera, ed. by O. Hense and others, in Bibl. Teub. (2048 g 15, 16.)

Quaestiones Naturales. Transl. by J. Clarke, with notes by Sir Archibald Geikie. 1910. (08709 c 2.)

Aubertin, C. Sénèque et S. Paul. 1869. (4807 dd 3.)

Badstübner, E. Beitr. z. Erkl. der philos. Schriften Sen.'s. Hamburg, 1901. (8460 l 5.)

Baumgarten, M. L. A. Seneca u. d. Christenthum. 1895.

Baur, F. C. Seneca und Paulus. 1858. In Zeitsch. f. wiss. Theologie, 1, 2 and 3. (PP. 88 c.)

Bernhardt, W. Die Anschauung des Seneca vom Universum 1861. (8705 ee 15/5.)

Betzinger. Weltfrohes u. Weltfreies aus S.'s Schriften. S. u. d. Christenthum. 1899.

Bock, F. Aristoteles Theophrastus Seneca de matrimonio. Leipzig, 1898.

Burgmann, Rud. S.'s Théologie in ihrem Verhältniss zum Stoicismus und zum Christenthum. 1872.

Diels, H. Seneca und Lucan. Abh. d. Ak. d. Wiss. z. Berlin, 1885. (Ac. 855/6.)

Fleury, Amédée. Saint Paul et Sénèque. 2 vols. 1853.

Gercke, Alf. Seneca-studien. 1895. (R. PP. 4986 Bd. 22, Heft 1.)

Heikel, J. A. Seneca's Charakter und politische Thätigkeit. Helsingfors, 1888.

Hense, O. F. Seneca und Athenodorus. Freiburg, 1893.

Lightfoot, J. B. St Paul and Seneca. In his *Philippians*, 1879. (3266 ff 6.)

Martens, A. De L. A. Sen. vita, etc. Altona 1871. (10605 ee 6.)

Martha, C. Sénèque. C. R. Acad. d. Sci. mor. et pol., cxxxv, 1891.

Ribbeck, W. L. A. Sen. der Philosoph, und sein Verhältniss zu Epikur, Plato, und dem Christenthum. Hannover, 1887. (8464 dd 34/9.)

Rubin, Sol. Die Ethik S.'s in ihrem Verhältniss zur älteren und mittleren Stoa. München, 1901. (8409 m 15.)

Summers, W. C. Select letters. 1910. (010910 e 35.)

Thomas, P. Morceaux choisis. Extrait des lettres à Lucilius et des traités de morale. 1896.

Servius. Comm. ad Verg. Aen. (11312 i 35.)

Sextus Empiricus (3rd cent. A.D.). Ed. I. Bekker, 1842. (1385 i 3.)

Simplicius (Aristotelian commentator, 6th cent. A.D.). Ed. Heiberg and others for Royal Prussian Academy. (Ac. 855/9.)

Stobaeus, Johannes (4th or 5th cent. A.D.). A collector of extracts. His works were formerly divided into *Eclogae* and *Florilegium*. In the current edition by C. Wachsmuth and O. Hense, 4 vols., Berlin, 1884- (8462 ee), this distinction is dropped. This edition is not yet complete, and occasionally reference has to be made to A. Meineke's edition of the *Florilegium*, 6 vols., Leipzig, 1855-7. (2047 a.)

Strabo (geographer, circ. 54 B.C. to 24 A.D.). Ed. A. Meineke. 3 vols. Leipzig, 1877. Also in Didot's *Script. Gr. Bibl.* (2046 c.)

Suidas (lexicographer). *Lexicon*, ed. I. Bekker. 1854. (12923 ee 14.)

Tertullianus (160-220 A.D.). Ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa, in the *Corpus Script. Eccl.* 1890-. (2003 d.)

Themistius (Aristotelian commentator, circ. 350 A.D.). Ed. R. Heinze and others for Royal Prussian Academy. (Ac. 855/9.)

Theodoretus (bishop of Cyrus, circ. 425 A.D.). *Graecorum affectionum curatio*, ed. J. Raeder in *Bibl. Teub.* (2049 a.) He has preserved long extracts from Aëtius.

Theophilus (bishop). Ed. J. G. Wolf, 1724. (3622 cc 3.)

Varro, M. Terentius. *De lingua Latina quae supersunt* ed. G. Goetz et Fr. Schöll. (12933 v 2.) *Antiquitates divinae*, ed. R. Agahd. In *Bibl. Teub.*

Xenocrates. *Darstellung d. Lehre und Sammlung d. Fragmente*, von R. Heinze. 1892.

Zeno. The fragments of Zeno and Cleanthes, by A. C. Pearson. 1891. (2280 aa 3.) Also in von Arnim's *Stoicorum veterum fragmenta*, 1903 to 1905. (8460 k.)

Meuleman. *Commentatio literaria de Zenone Stoico.* Groningen, 1858.

Troost, K. Z. *Citiensis de rebus physicis doctrina.* 1891. (PP. 4991 e.)

Wachsmuth, C. *Commentatio de Zenone Citiensi.* 1874.

Wellmann, E. *Die Philosophie des Stoiker's Z.* 1873.

Zoroaster. See article by Karl F. Geldner in the *Encyclopaedia Britannica*. Zoroaster the prophet of ancient Iran, by A. V. Williams-Jackson. New York, 1899. (4505 eee 9.) See also Philo (Mills).

II. MODERN WRITERS.

Aall, Anathon. *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in d. griech. Philosophie und in d. christlichen Literatur.* 2 vols. 1896, 9. (08461 h 8.)

Adam, James. *The religious teachers of Greece.* 1908. (4506 i 7.)

Allard, P. *Le Christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose.* 2nd ed., 1897. (2208 a.)

Alston, L. Stoic and Christian in the second century. 1906. (4532 de 6.)

Apelt, O. Beiträge zur Geschichte d. gr. Philosophie. 1891. (8486 e 3.)

Archiv für Geschichte der Philosophie. Herausg. von Ludwig Stein. Berlin, 1888-. (PP. 1253 ba.)

Arnim, Hans von. Stoicorum veterum fragmenta. 3 vols., 1903-5. (8460 k.) See also Aristo and Philo.

Arnold, Matthew. Essay attached to an edition of Long's Marcus Aurelius, 1904. (12204 p 3/15.) St Paul and Protestantism. Popular edition, 1887. (3266 bb 1.)

Aubertin, C. De sapientiae doctoribus, qui a Ciceronis morte ad Neronis principatum Romae viguerunt. Paris, 1857. (8461 bb 8.) See also Seneca.

Aust, E. Die Religion der Römer. Münster i. W., 1899. (4506 f 29.)

Avenel, J. d'. Le Stoïcisme et les Stoïciens. 1886.

Baldensperger, W. Das Selbstbewusstsein Jesu's im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. 2nd ed., 1892. (4226 h 2.)

Barth, Paul. Die Stoa. Stuttgart, 1908. (08464 f.)

Baumhauer, J. C. M. von. Veterum philosophorum, praecipue Stoicorum, doctrina de morte voluntaria. Bonn, 1842. (8460 e 13.)

Bäumker, Cl. Das Problem d. Materie in d. griech. Philosophie. Münster, 1890.

Baur, F. Ch. Zur Geschichte d. alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christenthum. 1876.

Benn, A. W. The Greek Philosophers. 2 vols. 1882. (8461 dd 14.)

Bergson, Henri L. L'évolution créatrice. 1907. (7006 g 29.)

Bernays, J. Lucian und die Kyniker. 1879. (8462 cc 10.)

Bois, Henri. Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine. 1890. (8486 bbb 28.)

Boissier, Gaston. La fin du paganisme. 1891. (4530 Le 1.) L'opposition sous les Césars. 5th ed., 1905. (09039 bb 9.) La religion romaine d'Auguste jusqu'aux Antonins. 2 vols. 2nd ed., 1878. (2212 g.)

Bonhöffer, Adolf. Zur stoischen Psychologie. Philologus liv, 1895, pp. 4023-4429. (R. PP. 5043.) See also Epictetus.

Borchert, L. Num Antistius Labeo ... Stoicae philosophiae fuerit addictus? Breslau, 1869. (6006 e 11/2.)

Brandis, Christian August. Handbuch d. Gesch. d. gr-röm. Philosophie. 3 vols. 1835-66. (1386 d 20.) Gesch. d. Entwicklungen d. gr. Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. 2 vols. 1862-4. (2236 e 2.)

Bréheir, Émile. La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme. Archiv f. d. Gesch. d. Philosophie xxi, pp. 115-125. (PP. 1253 ba.)

Brochard, Victor. Sur la logique des stoïciens. Archiv f. d. Gesch. d. Philosophie v, p. 449. (PP. 1253 ba.)

Bryant, J. H. The mutual influence of Christianity and the Stoic school. 1866. (8461 bbb 27.)

Burnet, J. Early Greek Philosophy. 1908. (2023 c.)

Caird, Edward. The Evolution of Theology in the Greek Philosophers. 2 vols., 1904. [On Stoicism see vol. ii, chs. xvi to xx.]

Caldecott, Alfred. The philosophy of religion. 1901. (4372 cc 29.)

Campbell, Lewis. Religion in Greek literature. See also Heracleitus. 1898. (4503 g 15.)

Capes, William Wolfe. Stoicism. 1882. (4421 f 64.)

Caspari, E. De Cynicis, qui fuerunt aetate imperatorum Romanorum. Chemnitz, 1896.

Cheyne, T. K. Zoroastrianism and Primitive Christianity. Hibbert Journal, 1903, 4. (R. PP. 324 ga.)

Clemen, Carl. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justin's Apologie. 1891. Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments. 1909.

Collins, J. Churton. Studies in Shakespeare. 1904. [Gives parallels between Seneca's tragedies and Shakespeare.] (2300 b 9.)

Cruttwell, C. H. A literary history of early Christianity. 2 vols., 1893. (2208 b 3.)

Cumont, Fr. Textes et monum. fig. relatifs aux mystères de Mithra. 2 vols., 1899. La théologie solaire du paganisme romain. 1909. Les Religions Orientales dans le paganisme romain. 2nd ed., 1909.

Dähne, A. F. Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. 2 vols. 1834. (1363 d 8.)

Dauids, T. W. Rhys. Buddhism. 1901. (4505 cc 26.) Hibbert Lectures on some points in the history of Buddhism. 1881. (2217 aa 11.)

Davidson, William Leslie. The Stoic creed. 1907. (3605 i.)

Deussen, Paul. Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Rücksicht der Religionen. 1894. (8486 d.)

Dictionary of Philosophy and Psychology, ed. by J. M. Baldwin. 3 vols., 1905. (2023 h.)

Diderot, Denis. Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque. 2 vols., 1782.

Diels, H. Über die Philosophenschulen der Griechen (Zeller-Aufsätze, 1887). Die Fragmente der Vorsokratiker, gr. und deutsch von H. D. 2nd ed., 1906-10. (2044 e.) Doxographi Graeci, 1879.

Dill, S. Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. 1904. (09039 cc 3.)

Döring, A. Geschichte d. griech. Philosophie. 2 vols., 1903.

Dourif, J. Du Stoicisme et du Christianisme considérés dans leurs rapports. 1863. (8470 e 16.)

Drummond, James. Philo-Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion. 1888. (8485 df 18.)

Dyroff, A. Die Ethik der alten Stoa. 1897, 8. (PP. 4991 e.)

Eisler, Rudolf. Geschichte der Philosophie im Grundriss. 1895. Wörterbuch der phil. Begriffe und Ausdrücke. 3rd ed., 1910. (2236 c 18.)

Eucken, Rudolph. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 1909. (8486 ee 6.) Geschichte der philos. Terminologie in Umriss. 1879. (8486 de 5.)

Ewald, P. Der Einfluss d. stoisch-ciceronianischen Moral a. d. Darstellung d. Ethik bei Ambrosius. 1881. (8463 df 25/6.)

Fairweather, W. The Background of the Gospels; or Judaism in the period between the Old and New Testaments. 1908. (03225 h 15.)

Favre, Mme Jules. La morale stoïcienne. 1888. (8460 bb 27.)

Feine, —. Stoicismus und Christenthum. Theol. Lit.-Blatt 1905, pp. 73 sqq.

Ferraz, —. De Stoica disciplina apud poetas Romanos. Paris, 1863.

Fischer, Kuno. Geschichte d. neueren Philosophie. Jubiläums-ausgabe, 1897-1901. (8486 ee.)

Fowler, W. Warde. Social life at Rome in the age of Cicero. 1908. (2382 e 10.)

Franke, Carl. Stoicismus und Christenthum. Breslau, 1876. (4378 l 1.)

Freudenthal, Jakob. Ueber den Begriff des Wortes $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ bei Aristoteles. 1863. (11312 d 9.) Zur Geschichte d. Anschauungen über die jüdischhellenische Religionsphilosophie. 1869. (4034 dd 36/6.) Die Erkenntnisslehre Philo's von Alexandria. 1891.

Friedländer, L. Darstellungen aus d. Sittengeschichte Roms. 8th ed. 1910. (2258 b 2.) Authorized translation of 7th ed. by L. A. Magnus. 1908. (09039 dd.)

Friedländer, Moritz. Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judaïsmus. 1905. (4516 eee 26.)

Geldner, K. See article 'Zoroaster' in Encyclopaedia Britannica.

Giesecke, Alfred. De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis. 1891. (8460 dd 25.)

Giles, J. A. The writings of the early Christians of the second century. 1857. (3627 c 44.)

Girard, J. Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle. 1869-79.

Gladisch, A. Herakleitos und Zoroaster. 1859. (4504 d 15.) Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung. 1852. (4531 c 11.)

Glover, T. R. The conflict of religions in the Early Roman Empire. 3rd ed., 1909.

Gomperz, Theodor. Griechische Denker. 3 vols. 1903-8. (8486 dd.) English translation by Laurie Magnus and G. G. Berrie. 1905.

Göttling, C. W. Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats. Halle, 1851.

Grant, Sir Alexander. The Ancient Stoics. 1858. (PP. 6119 c.)

- Gruppe, O.** Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. 2 vols., 1906. (2044 g.)
- Haake, A.** Die Gesellschaftslehre der Stoiker. 1887.
- Häbler, A.** Zur Kosmogonie der Stoiker. Jahrb. f. Phil. und Päd. cxlvii, 1893, pp. 298-300.
- Haeckel, E.** Die Welträthsel. 1899. English transl., 'The Riddle of the Universe,' by J. McCabe. 1908.
- Hamelin, —.** Sur la logique des stoïciens. Ann. philosophiques, 1902, p. 23.
- Hardy, E. G.** Christianity and the Roman Government. 1894. (4532 df 2.)
- Harnack, A.** Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 vols., 3rd ed., 1894-7. (3544 i.) History of Dogma, transl. by N. Buchanan, J. Millar, and W. McGilchrist. 7 vols. 1894-9. (2206 cc 3.)
- Harrison, J. E.** Prolegomena to the study of Greek Religion. 2nd ed., 1908.
- Hatch, E.** The influence of Greek ideas and usages upon the Christian church. 1890. (2217 aa 4.)
- Heinze, Max.** Die Lehre vom Logos in d. griechischen Philosophie. 1872. Zur Erkenntnisslehre der Stoiker. Leipziger Prog., 1879, 80. Stoicorum de fato doctrina. Stoicorum de affectibus doctrina. Stoicorum ethica ad origines suas relata. 1862.
- Henderson, Bernard W.** The life and principate of the Emperor Nero. 1903. (10606 e 12.)
- Hepke, —.** De philosophis qui Romae docuerunt usque ad Antoninos. Berlin, 1842.
- Herford, C. H.** The Stoics as teachers. 1889.
- Hicks, E.** Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament. 1896. (4430 aaa 22.)
- Hicks, R. D.** Stoic and Epicurean. 1910.
- Hirzel, Rudolf.** De logica Stoicorum. 1879. (7006 c 17.) See also Cicero.
- Höffding, H.** Philosophy of Religion. Transl. by B. E. Meyer, 1906.
- Hüber, N.** Die Philosophie der Kirchenväter. 1859.
- Jevons, Frank Byron.** An Introduction to the History of Religion. 2nd ed., 1902. (2217 bb 9.)
- Kaerst, J.** Geschichte des hellenistischen Zeitalters. 1909.
- Knauer, Vincenz.** Die Hauptprobleme der Philosophie. 1892. (8462 g 2.)
- Krische, A. B.** Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. 1840. (1134 c 19.)
- Laberthonnière, P. L.** Essai de philosophie religieuse.
- Laferrière, L. F. J.** Mémoire concernant l'influence du Stoicisme sur la doctrine des Jurisconsultes romains. Mém. de l'acad. d. sciences morales, x, 1860, pp. 579-685. (5254 aaa 11.)
- Le Blant, Edmond.** Les persecutions et les martyrs aux premiers siècles de nôtre ère. 1893. (4530 ee 24.)
- Lehmann, Edv.** Die Perser. In de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2nd ed., 1897. (3554 i.)

Lewes, G. H. History of Philosophy. New ed., 1897. (2023 a.)

Lightfoot, J. B. See Seneca.

Lindsay, James. Studies in European Philosophy. 1909. [Chap. iv deals with 'the ethical philosophy of Marcus Aurelius.']

Lodge, Sir Oliver J. Life and Matter. 2nd ed., 1909. (08461 f 40/1.)

Long, George. See Aurelius, Epictetus.

Luthe, Werner. Die Erkenntnisslehre der Stoiker. 1890. (08464 f 9/1.)

Mahaffy, J. P. Greek Life and Thought. 1896. (9026 bbb 3.) The progress of Hellenism in Alexander's Empire. 1905. (9025 bbb 28.) The empire of the Ptolemies. 1895. (2382 b 5.) A survey of Greek civilisation. 1897. (2258 b 19.)

Martha, C. Les moralistes sous l'empire romain. Philosophes et poètes. 1865. (8407 ff 17.) See also Seneca.

Masson, J. See Lucretius.

Mayor, J. B. A sketch of ancient philosophy from Thales to Cicero. 1881. (2322 b 57.)

Mead, G. R. S. Apollonius of Tyana. 1901. (10606 cc 8.)

Montée, P. Le Stoïcisme à Rome. 1865. (8461 aaa 6.)

Montefiore, Claude G. The Wisdom of Solomon. 1887. (Ac. 2076.)

Natorp, Paul. Forschungen zur Geschichte des Erkenntniss-problems im Alterthum. 1884. (8460 h 7.)

Naville, H. Adrien. Julian l'Apostat et la philosophie du polytheisme. 1877. (4504 bb 5.)

Neander, A. Vorlesungen über Geschichte d. christlichen Ethik. 1864. [On Stoicism see pp. 29-57.]

Nettleship, Henry. Jus Gentium. Journal of Philology xiii (1885), p. 26.

Neumann, C. J. Der römische Staat und die allg. Kirche bis auf Diocletian. 1890. (4534 d 16.)

Ogereau, F. Essai sur le système philosophique des stoïciens. 1885. (8460 ee 20.)

Oldenberg, H. Buddha; his life, his doctrine, his order. Transl. by W. Hoey. 1882. (759 d 4.)

Ortloff, Jo. Andr. Über den Einfluss d. stoischen Philosophie auf die römische Jurisprudenz. 1797.

Pater, Walter H. Marius the Epicurean. 2 vols., 1892. (12620 dd 18.)

Pauly, A. F. von. Realencyclopädie d. klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, herausg. von G. Wissowa. 1893-. (2046 f.)

Poussin, L. de la Vallée. Bouddhisme: opinions sur l'histoire de la Dogmatique. 1909.

Prächter, Karl. Hierocles der Stoiker. 1901. (8460 h 23.)

Prosopographia Imperii Romani Saec. I, II, III. Ed. E. Klebs and others. 1897-. [Gives the authorities for biographies of this period.]

Ramsay, Sir W. M. The Church in the Roman empire before A.D. 170. 7th ed. 1903. (2208 b 2.)

Rauch, G. Der Einfluss d. stoïschen Philosophie an d. Lehrbildung Tertullianus.

Ravaisson, F. Essai sur le Stoïcisme. 1856.

Renan, J. E. See Aurelius.

Rendall, G. H. The Emperor Julian, Paganism and Christianity. 1879. (4534 cc 8.) See also Aurelius.

Renouvier, C. B. Uchronie. [Deals with the secular importance of Stoicism.] (8008 g 1.)

Réville, Jean. La religion à Rome sous les Sévères. 1886. (4505 ee 19.)

Richter, D. Die Überlieferung der stoïschen Definitionen über die Affekte. 1873.

Sachau, C. E. Drei aramaïsche Papyrus-Urkunden aus Elephantine. 1907. Royal Prussian Society. (Ac. 855/6.)

Saussaye, P. D. C. de la. Lehrbuch der Religionsgeschichte. 3rd ed., 2 vols., 1905. (3554 i.)

Schiller, Hermann. Die stoïsche Opposition unter Nero. 1867, 8. (8485 bbb 28.)

Schmekel, August. Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt. 1892. (8485 df 19.)

Schmidt, C. G. A. Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. 1853. (4531 c 25.) Trans. by Mrs Thorpe, 1907. (4532 de 10.)

Schmidt, R. T. Stoicorum Grammatica. 1839. (8462 b 1.)

Schulze, Vict. Geschichte des Untergangs der gr.-röm. Heidenthums. 2 vols. 1887-96. (4530 ee 8.)

Seeck, O. Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 3rd ed., 1910-. (09039 dd.)

Sidgwick, Henry. Outlines of the History of Ethics. 1886. [Ch. 11 deals with 'Greco-Roman Ethics.']

Smiley, C. N. Latinitas und Ἑλληνισμός. Wisconsin, 1906.

Sonnenschein, E. A. The new Stoicism. Hibbert Journal, April 1907. (R. PP. 324 ga.) Shakespeare and Stoicism. University Review, i 1. (PP. 1187 ief.)

Spiess, E. Logos Spermatikos. Parallelstellen z. neuen Test. aus d. Schriften d. alten Griechen. 1871. (3225 ee 29.)

Stein, Ludwig. Psychologie der Stoa. 2 vols., 1886-8. (PP. 4991 e.) Die Willensfreiheit etc. bei den jüdischen Philosophen. 1882. (8469 bbb 26.) Dualismus oder Monismus. 1909.

Steinthal, H. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. 2nd ed., 1890, 1. (12924 h 18.) [On the Stoic grammar see i pp. 265 sqq.]

Stern, J. Homerstudien der Stoïker. Lörrach, 1893.

Stock, St George W. J. Stoicism. (Phil. Ancient and Modern.) 1908. (8467 de.)

Striller, F. De Stoicorum studiis rhetoricis. Breslau, 1886. (12902 f 25.)

- Susemihl, Fr.** Geschichte der gr. Litteratur in d. Alexandrinerzeit. 2 vols., 1891, 2. (2045 g.)
- Teuffel, W. S.** History of Roman Literature. Translated by G. C. W. Warr. 2 vols., 1890. (2045 g.)
- Thiersch, W. J.** Politik und Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion unter Traianus, Hadrianus, und den beiden Antoninen. Marburg, 1853. (4573 e 37.)
- Thomas, A.** Rome et l'Empire aux deux premiers siècles de nôtre ère. 1897. (9039 d 9.) Transl.: Roman Life under the Caesars. 1899. (7701 aa 11.)
- Thomson, Sir J. J.** The corpuscular theory of matter. 1907. (08709 dd 16.)
- Tiedemann, D.** System der stoischen Philosophie. 1776.
- Tucker, T. G.** Life in the Roman World of Nero and St Paul. 1910.
- Tylor, Edward B.** Primitive culture. 4th ed., 2 vols., 1903. (2034 a.) Anthropology. 1881. (2024 b.)
- Überweg, Fr.** Grundriss der Geschichte der Philosophie. Tenth ed. by K. Prächter, 1909-. (8485 ff.) Translated from the 4th German edition by G. S. Morris. 2 vols. New York. 1872-4.
- Usener, H.** Epicurea. 1887. (8460 ee 36.) Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 3 vols. 1889-99. (4532 dd 2.)
- Vachereau, Étienne.** Histoire critique de l'école d'Alexandrie. 3 vols., 1846-51. (2236 d 7-9.)
- de Villoison, J. d'Ansse.** De theologia physica Stoicorum commentatio. Göttingen, 1844. (1385 g 4.)
- Voigt, M.** Die Lehre vom *ius naturale, aequum et bonum*, und *ius gentium* der Römer. 4 vols., 1856-76. (5207 d 5.) Römische Rechtsgeschichte. 3 vols., 1892-1902. (5255 dd 1.)
- Vollers, Charles.** Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange.
- Vollman, F.** Über das Verhältniss der späteren Stoa zur Sklaverei im römischen Reiche. Regensburg, 1890.
- Wachsmuth, Curtius.** Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, 1860. (8461 bb 44 (9).) De Cratete Mallota, 1860. (11312 g 40.)
- Wadskin, S. E.** Einfluss des Stoïcismus auf die christliche Lehrbildung. Theol. Stud. und Krit., 1880. (PP. 150.)
- Wallace, William.** Epicureanism. 1880. (4421 f 64.)
- Walter, Julius.** Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie. 1874. (8462 cc 22.)
- Weissenfels, C. O.** De Platonicae et Stoicae doctrinae affinitate. Berlin, 1890.
- Wellmann, Eduard.** Die pneumatistische Schule bis auf Archigenes in ihrer Entwicklung dargestellt. 1895. See also Fleckeisen's Jahrb. 1873, pp. 477 sqq.
- Wendland, Paul.** Die hellenisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judenthum und Christenthum. 1907.

Westcott, B. F. See Origenes.

Westermarck, Edward. The history of human marriage. 3rd ed. 1901. (2236 f 7.) The origin and development of the moral ideas. 2 vols., 1906-9. (08407 f 21.)

Wetzstein, O. Die Wandlung der stoischen Lehre unter ihren späteren Vertretern. Neu-Strelitz, 1892-4.

Weygoldt, G. P. Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen dargestellt. 1883. (8462 b 8.)

Whittaker, Thomas. Apollonius of Tyana and other essays. 1906. (012356 l 62.)

Winckler, H. A. Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums. 1878.

Windelband, W. Geschichte der alten Philosophie. In the Handbuch d. klass. Alterthumswissenschaft. 1894. Translated by H. E. Cushman, New York, 1899. (2236 cc 8.)

Winter, F. J. Stoicorum pantheismus et principia doctrinae ethicae. Leipzig, 1878.

Zeller, Eduard. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 5th ed. 1892-. (8486 h.) The Stoics, Epicureans and Sceptics. Translated from the German by O. J. Reichel. 1892. (2234 b 22.) Vorträge und Abhandlungen, 1875. (12250 i 13.) Philosophische Aufsätze, 1887. (8468 f 34.) Über eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christenthum. Sitzungsab. d. Akad. Wiss. z. Berlin, ix pp. 129-132. Kleine Schriften, unter Mitwirkung von H. Diels und K. Holl. Edited by Dr Otto Leuze. Berlin, 1910-. (12252 g.)

Zimmermann, D. Quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana. Erlangen, 1858.
